

Rudolf Steiner **FRIEDRICH NIETZSCHE, UN LUPTĂTOR ÎMPOTRIVA EPOCII SALE** **GA 5**

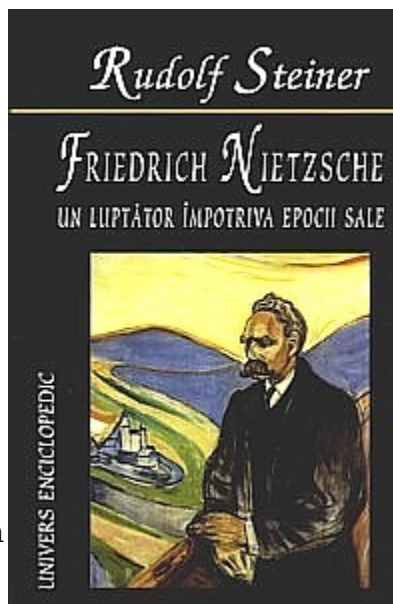
Ediția a doua, extinsă prin includerea mai multor articole

Traducere de DIANA SĂLĂJANU

Lucrarea a fost tradusă după ediția în
limba germană
Rudolf Steiner

FRIEDRICH NIETZSCHE. EIN KÄMPFER
GEGEN SEINE ZEIT

Philosophisch-Anthroposophisch Verlag am
Goetheanum,
Dornach (Schweiz), 1926
(GA 5)



©2003 Toate drepturile pentru traducerea
în limba română sunt rezervate
[Editurii UNIVERS ENCICLOPÉDIE](#)

CUPRINS

[Treptele adevărului](#) (biolog dr. Petre Papacostea)
[Introducere la noua ediție din 1926](#) (Eugen Kalisko)
[Friedrich Nietzsche în *Viata mea* de Rudolf Steiner](#)
Friedrich Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale
[Prefață la prima ediție, 1895](#)
[I. Caracterul](#)

II. Supraomul

III. Evoluția lui Nietzsche

Filosofia lui Friedrich Nietzsche ca problemă de psihopatologie

Personalitatea lui Friedrich Nietzsche și psihopatologia

Personalitatea lui Friedrich Nietzsche

Observațiile editorului

Note

Lucrările unde e amintit Nietzsche în ediția Operei Complete ale lui Rudolf Steiner

Nietzscheana în biblioteca lui Rudolf Steiner

Răspunsurile date de Rudolf Steiner (8 februarie 1892) la un chestionar ce i-a fost transmis în cadrul unui joc de societate

TREPTLE ADEVĂRULUI

Antroposofia este un curent spiritual modern, fundamentat de austriacul Rudolf Steiner (1861-1925), personalitate complexă, dotată cu capacitatea de a dezvolta în mod consecvent și interactiv atât mistică înaltă bazată pe experiențe interioare care l-au condus la cercetări aprofundate în lumea spirituală, cât și gândirea riguros științifică despre spirit, prin opoziție cu tendințele materialismului dominant în secolul al XIX-lea și prima parte a secolului al XX-lea. Materialismul urmărea eliminarea nivelului divin-spiritual din cunoaștere prin contestarea existenței acestuia în Univers, ceea ce l-a îndreptățit pe R. Steiner să afirme: „Tragedia materialismului constă în faptul că nu poate înțelege ce este materia”.

Pentru a sintetiza conținutul de idei al antroposofiei sau științei despre spirit vom porni de la un principiu de bază formulat chiar de Rudolf Steiner: „Oricărei realități materiale din Univers îi corespunde ceva spiritual și orice realitate spirituală din Univers primește la un moment dat expresie în lumea materială”. Întreaga evoluție, mai întâi biologică și apoi social-istorică, a umanității este o ilustrare vie a acestui principiu. Cunoașterea directă a resorturilor spirituale ale umanității, ca și cunoașterea exterioară a materiei, se obține numai prin eforturi susținute de perfecționare a structurilor

noastre sufletești și spirituale, pentru a deveni apti și demni de dezvoltarea conștiință și responsabilă a relației omului cu lumea spirituală în toată puritatea indispensabilă acestui scop. Unul din principalele scopuri ale antroposofiei constă în deschiderea căilor cunoașterii de sine, fapt necesar pentru evoluția viitoare a omenirii. Atât cunoașterea de sine cât și înțelegerea coerentă a lumii interioare și a ambianței telurice și cosmice se pot dobândi prin studiul scrierilor antroposofice, întrucât logica riguroasă a expunerilor oferă gândirii posibilitatea aprecierii valorii acestora, chiar și în lipsa accesului personal direct la lumile spirituale. Omul apare astfel ca o ființă dublă, cu problematică cosmică și problematică terestră, având sarcina realizării sintezei superioare a acestora.

În consecință, antroposofia este știința despre spirit care ne dă posibilitatea înțelegerii *rațiunii de a fi* a structurilor și evenimentelor aparținând lumii sensibile, precum și a înlănțuirii acestora în timp și spațiu. Ea nu este o fundamentare teoretică pusă la îndemâna unei „secte religioase”, cum încearcă să denigreze unele scrieri mișcarea antroposofică, ci reprezintă calea spirituală de valorificare concretă a forțelor de iubire aduse de Hristos pe Pământ, atât de necesară într-o perioadă în care dezbinarea între oameni se manifestă în toate relațiile individuale și de grup. Există, în prezent, antroposofi aparținând celor mai diferite confesiuni religioase care consideră că au găsit, în sfârșit, în antroposofia lui R. Steiner un limbaj comun capabil să creeze baza pentru o nouă deschidere spirituală către lume, prin înțelegerea corectă a momentului-cheie pentru întreaga evoluție cosmică pe care l-a reprezentat Evenimentul de pe Golgota de acum 2000 de ani.

Antroposofia nu este teorie, ci cunoaștere vie, ceea ce se reflectă în faptul că a pus toate premisele și a elaborat soluții valoroase în diferitele domenii aplicative marcate de consecințele tuturor situațiilor de criză caracteristice lumii actuale pe care Rudolf Steiner le-a prevăzut cu 8-9 decenii în urmă. Astfel, pe baza cunoașterii aprofundate a omului (antropologia antroposofică), Rudolf Steiner, colaboratorii și urmașii săi au elaborat principiile și metodele terapeutice ale medicinei antroposofice, ale agriculturii biodinamice, ale sistemului pedagogic Waldorf, ale tripartiției sociale, au dat naștere unui impuls original în arhitectură etc. Putem

conchide că antroposofia este totodată o cale de cunoaștere obiectivă, o cale de autocunoaștere și o cale de viață. Ea este prelungirea în Eul omului actual a activității lui Hristos, a Logosului care a acționat de la începutul existenței Universului.

Mișcarea antroposofică, care s-a separat din mișcarea teosofică, s-a dezvoltat independent, și numai în mod eronat sau abuziv este asociată cu alte curente și organizații actuale. Ea deschide perspective luminoase educației pentru libertate, iubirii dintre oameni și colaborării cu natura, iar spiritualitatea românească, constitutiv creștină și cu o largă deschidere spre înțelegerea integrării omului în Cosmos, este o matrice gata pregătită pentru receptarea și dezvoltarea acestor imperative ale mileniului III.

biolog dr. PETRE PAPACOSTEA

INTRODUCERE LA NOUA EDIȚIE DIN 1926

Una dintre sarcinile pe care Rudolf Steiner și le trasase și care, din păcate, n-a mai putut fi adusă la îndeplinire în ultimul an al vieții sale a fost reeditarea lucrării sale, apărută cu peste 30 de ani în urmă: *Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale*. În anul 1921 am avut ocazia să discut cu el planul noii ediții. El și-a exprimat intenția de a alătura acestei scrieri articolele sale referitoare la aspectul psihopatologic al filosofiei lui Friedrich Nietzsche, precum și o cuvântare memorială din anul 1900, și de a așeza în fața întregului volum o introducere. Aceasta urma să prezinte ambele modalități de abordare, atât de diferite între ele, așa cum apar în cartea din 1895 și în articolele din 1900, în corelația lor reciproc condiționată.

Al doilea lucru pe care Rudolf Steiner punea mare preț era poziția sa față de teoria nietzscheană a „veșnicei reîntoarceri” (în germană: *Wiederkunft des Gleichen* = reîntoarcerea veșnică a acelorași lucruri - n. trad.). În anul 1895, el făcuse descoperirea că Nietzsche dezvoltase această teorie în urma lecturii cărții lui Eugen Dühring, *Curs de filosofie drept concepție despre lume și modelare a vieții riguros științifică*, și îi dăduse forma unui fel de contra-idee împotriva științelor moderne ale naturii. Rudolf Steiner a exprimat pentru prima

oară aceste gânduri în revista „Magazin pentru literatură” pe anul 1900, scoasă pe atunci de el însuși. Lui i se părea important ca în noua ediție a cărții să apară și ideea „veșnicei reîntoarceri”, care are o importanță fundamentală pentru înțelegerea ființei lui Nietzsche. Deja ultimele cuvinte ale cărții sale despre Nietzsche atrag atenția asupra acestei necesități.

În cartea ***Viața mea*** [\[Nota 1\]](#), Rudolf Steiner a dedicat un capitol întreg relației sale cu Nietzsche. Acolo el a prezentat gândurile sale referitoare la „veșnica reîntoarcere”, în mod independent de contextul în care ele apăruseră în revista „Magazin pentru literatură”, și a explicat importanța ei dintr-o perspectivă luminoasă. El arată că multe dintre ideile lui Nietzsche au fost formate drept asemenea contra-idei, ba chiar că în ele poate fi găsită însăși cheia pentru înțelegerea felului în care Nietzsche, ca un „luptător împotriva epocii sale”, a trebuit să sufere din cauza acestei epoci.

De aceea, ne pare îndreptățit să așezăm în fața noii ediții acele ultime gânduri sintetizatoare ale lui Rudolf Steiner despre Nietzsche. Va urma cartea din anul 1895 și apoi articolele deja amintite, în sensul acelei convorbiri. Datorită acordului plin de bunăvoință pe care mi l-a dat doamna Marie Steiner, administratoarea actuală a operei rămase de la Rudolf Steiner, sunt în situația de a da aici această explicație în legătură cu felul în care au fost ordonate textele pentru noua ediție, precum și alte câteva explicații referitoare la raportul reciproc dintre cartea despre Nietzsche și articolele publicate mai târziu.

Rudolf Steiner a văzut mereu în Nietzsche acea personalitate importantă care a suferit cel mai mult din cauza gravității problemelor de cunoaștere ale omului modern. Rudolf Steiner însuși s-a luptat cu aceste probleme și din această luptă s-a călit în el forța de a crea știința spiritului. „Am simțit că este o chestiune teoretică de onoare să-l urmez pretutindeni. Uneori aveam senzația că creierul mi se desprinde de pe fundamentul lui, uneori cele mai fine fibre ale sale intrau în agitație; eram convins că simt cum ele se revoltă, pentru că trebuie să părăsească atât de brusc pozițiile moștenite de la toți străbunii. Dar poate că temeiul originar al tuturor lucrurilor e atât de greu de atins, încât nici nu putem ajunge la el, dacă nu vrem să ne riscăm creierul.” Așa scrie Rudolf Steiner în legătură cu Nietzsche, în anul 1892, la puțin timp după ce de-abia făcuse cunoștință cu scrierile lui Nietzsche, în revista

„Mercur literar" („Nietzscheanism", „Literarische Merkur" 1892, p. 106).

O asemenea *transpunere totală* în gândirea celui alt constituia adevăratul element de viață al lui Rudolf Steiner. Din acest mod de a simți și gândi a luat naștere cartea *Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale*. Cine, asemeni lui Rudolf Steiner, pornind de la științele naturii, și-a cucerit pas cu pas o știință a spiritului, pentru a extinde cunoașterea modernă a naturii, trebuie să aibă sentimente de cea mai profundă simpatie și apreciere față de cel care s-a distrus din cauza suferinței infinite pe care i-au cauzat-o acele idei nespirtualizate ale științelor naturii, ca un adevărat martor - mărturie depusă cu propriul sânge - al năzuinței moderne spre cunoaștere. Genialitatea lui Nietzsche, onestitatea sa nemărginită, curajul său de a spune adevărul sunt descrise în mod impresionant, nicăieri nu face aluzie la vreun aspect psihopatologic din ființa lui Nietzsche. Un singur lucru e subliniat de Steiner că Nietzsche a subapreciat întotdeauna importanța pe care o are *conștiința* pentru personalitatea umană. De aceea, spune Rudolf Steiner, lui nu i-a fost posibil niciodată să facă distincție între simplele instincte senzoriale și cele spirituale, morale, care sunt resorturile conștiente ale faptelor umane. „Fantezia morală", care creează în mod liber în om un bine și un rău propriu, în care naivitatea instinctivă și conștiința se unesc într-un tot, și care constituie noul propriu-zis din filosofia steineriană a libertății, lipsește la Nietzsche. El n-o poate găsi, și de aceea supraomul său nu-și poate obține nici un fel de țeluri pământești.

În cartea amintită, Rudolf Steiner a mers pas cu pas pe urmele lui Nietzsche, el l-a apărat împotriva tuturor atacurilor contemporanilor săi filistini, dar a indicat punctul în care - tragic lucru - Nietzsche nu poate viețui revărsarea unei lumi spirituale în instinctele umane decât ca pe ceva distructiv, nu ca pe ceva constructiv.

Poate că aici e locul să atragem atenția asupra deosebirii dintre modul de a privi al lui Rudolf Steiner în cartea din anul 1895 și cel din articolele de psihopatologie. Voi încerca să ilustrez această deosebire dând un exemplu. „Să presupunem că vrem adevărul: de ce nu, mai bine, neadevărul?", așa spune Nietzsche în *Dincolo de bine și de rău*. În cartea dedicată lui Nietzsche, Rudolf Steiner își spune părerea referitor la această afirmație: „Este un gând de o îndrăzneală aproape de neîntrecut. De-abia când îi pui alături ceea ce un alt îndrăzneț «scormonitor și prieten al enigmelor», Johann Gottlieb Fichte,

a spus despre căutarea adevărului îți dai seama din ce adâncuri umane își scoate Nietzsche reprezentările. «Eu sunt chemat – spune Fichte – să depun mărturie pentru adevăr; viața mea și destinul meu nu înseamnă nimic; dar efectele vieții mele înseamnă infinit de mult. Eu sunt un preot al adevărului; sunt în slujba lui; m-am legat să fac și să îndrăznesc și să sufăr totul pentru el»". (Fichte, *Prelegerile intitulate Despre menirea învățatului*, prelegerea a IV-a.) Aceste cuvinte exprimă raportul în care se află față de adevăr cele mai nobile spirite ale culturii occidentale moderne. Fată de cuvintele mai sus citate ale a lui Nietzsche, ele par superficiale. Împotriva lor se poate replica: Dar oare nu este posibil ca neadevărul să aibă niște efecte mai valoroase pentru viață decât adevărul? Este exclus ca adevărul să dăuneze vieții? Oare Fichte și-a pus aceste întrebări? Și le-au pus alții, care au „depus mărturie pentru adevăr?”

Spre deosebire de aceasta, în articolul „Filosofia lui Friedrich Nietzsche ca problemă de psihopatologie” găsim observația: „O însușire care străbate întreaga activitate a lui Nietzsche este absența simțului pentru adevărul obiectiv. Ceea ce știința caută drept adevăr, pentru el n-a existat, de fapt, niciodată. În perioada imediat anterioară declanșării nebuniei totale, această deficiență s-a intensificat până a devenit o adevărată ură împotriva a tot ceea ce se numește fundamentare logică”.

Ne putem întreba: De ce simțul pentru adevăr al lui Nietzsche e caracterizat în două moduri atât de diferite? Lucrurile trebuie înțelese în felul următor: o dată ne îndreptăm privirile spre genialitatea lui Nietzsche, care putea să pună întrebări mai îndrăznețe decât toți ceilalți; spre genialul luptător împotriva epocii sale. Altă dată suntem însă atenți la faptul că lui Nietzsche i-a fost imposibil să rezolve pe calea cunoașterii marile probleme pe care și le-a pus. Genialitatea sa trebuia să pună – datorită unei onestități nemărginite – niște întrebări care depășeau capacitățile sale de logică și teoria cunoașterii. Aceasta l-a distrus. Acesta este elementul maladiv la Nietzsche: facultatea sa logică, simțul său pentru adevărul obiectiv n-au fost în stare să facă față imboldului nemărginit al voinței sale de a pune întrebări oneste.

Rudolf Steiner și-a spus o dată părerea despre natura geniului în articolul „Omul genial” („Magazin”, 1900): „Atâta doar, că la geniu darul inventivității este mai bogat decât la omul obișnuit. Creațiile geniale devin desăvârșite numai dacă darului inventivității îi stă alături o doză corespunzătoare de talent, care-i asigură geniului stăpânirea asupra ideilor sale.

Dacă pierde această stăpânire, el va fi dominat de propriile sale idei ca de niște puteri străine. De aceea, dacă darul inventivității e dezvoltat unilateral și nu e susținut de nici o forță sufletească ordonatoare, care înregistrează lucrurile, geniul va da în nebunie".

Așadar, Rudolf Steiner prezintă natura lui Nietzsche din două direcții. Din direcția *genialității* sale și din direcția *autocriticii*, lucidității și logicii, care nu sunt în măsură să facă față acestei genialități. Pe acestea, creierul său n-a putut să le dezvolte suficient de puternic, din cauza predispoziției maladeive. El n-a putut să fie destul de mult filosof, ca să dea răspuns la întrebările puse de propria sa genialitate. Suferința în ceea ce privește cunoașterea, cauzată de problemele pe care și le-a pus, n-a fost compensată niciodată de satisfacția gânditorului care găsește rezolvarea problemelor. Gândirea sa n-a permis să pătrundă în ea razele unei lumi spirituale, care ar fi putut vindeca rănilor provocate de genialul curaj de a întreba, incitat de enigmele moderne ale cunoașterii.

„Constituția spirituală a lui Nietzsche nu poate fi înțeleasă prin noțiunile psihologiei, trebuie să apelăm la psihopatologie. Cu această afirmație nu vrem să spunem nimic împotriva caracterului genial al creației sale". „Cel mai puțin vrem să decidem prin ea asupra adevărului și erorii conținute în ideile sale înseși. Geniul lui Nietzsche nu are absolut nimic de-a face cu o asemenea cercetare. Genialitatea transpare la el printr-un mediu patologic". Așa se explică Steiner în legătură cu ceea ce a făcut, în articolul reprodus spre sfârșitul volumului de față. Predispoziția morbidă existentă în sistemul nervos al lui Nietzsche n-a fost în stare să facă față creativității sale geniale extraordinare, voinței sale de viață. Așa că, în cele din urmă, această creativitate, acest element dionisiac, are efecte din ce în ce mai distrugătoare asupra sistemului său nervos. Ceea ce, de fapt, ca genialitate de primă mărime, ca intuiție cum nu se poate mai importantă, ar fi fost condus, de către un sistem nervos sănătos, în starea de conștiință cea mai trează, la niște cunoștințe sănătoase, care ar fi radiat în mod sigur din străfunduri spirituale originare, a devenit aici un factor de distrugere a trupului. „Problema Nietzsche", așa își exprimă Steiner convingerea, „își are interesul său deosebit tocmai prin faptul că un om de geniu luptă ani de-a rândul cu niște elemente morbide, că el nu poate să exprime niște idei mărețe decât într-un context care poate fi explicat cu ajutorul psihopatologiei". Vedem astfel, între anii 1879-1888, un proces care înaintează mereu și atinge apogeul la sfârșitul lunii

decembrie a anului 1888, când se declanșează nebunia. Până la urmă, Nietzsche trebuie să spună, în al său *Ecce homo*, în care acest proces de distrugere este clar exprimat: „Eu cunosc plăcerea de a distruge într-un grad atât de înalt, care este pe măsura forței mele de a distruge – în ambele mă supun naturii mele dionisiace, care nu știe să separe a NU face, de a spune DA. Eu sunt primul imoralist. Cu aceasta, sunt *distrugătorul par excellence*". Cât de distrugător se manifestă în Nietzsche spiritul, prin intermediul sistemului nervos îmbolnăvit.

Dar de ce ideea „veșnicei reîntoarceri” are o importanță atât de extraordinară? Steiner dă de înțeles în ***Viața mea***: „În subconștientul lui Nietzsche mijeau zorile ideii despre «viețile pământești repetate»... Nietzsche era închis în cătușele concepției naturalist-științifice despre lume. În fața sufletului său a apărut ceea ce o asemenea concepție putea să facă din ideea despre viețile pământești repetate. Și el *a trăit* acest lucru... A trăi *această* viață de alte nenurnărate ori –, iată ce stătea în fața sufletului său, în locul perspectivei acelor experiențe eliberatoare prin care o asemenea condiție tragică trebuie să treacă, evoluând mai departe în cursul altor vieți viitoare”. Dar această idee era o obsesivă contra-idee la ideea naturalist-științifică a lui Dühring. Din sistemul său nervos morbid nu s-a putut ivi decât o asemenea contra-idee, în loc să apară o concepție spirituală, care face ca o asemenea repetare să aibă sens. Sâmburele spiritual al ființei lui Nietzsche întreabă în mod inconștient dacă există vieți pământești repetate, dar el nu poate crea decât contra-ideea, absurdă, din punctul de vedere al științelor naturii, despre „veșnica repetare a aceluiași lucru”. Curajosului care voia să știe ce e destinul i-a rânjit, din instrumentul distrus al creierului său, o „veșnică reîntoarcere”, și el s-a zdrobit în contact cu ea.

Rudolf Steiner a putut să spună în articolul din anul 1900: „Nu genialitatea lui Friedrich Nietzsche trebuie explicată prin constituția sa bolnavă. Nietzsche a fost un geniu, cu toate că era bolnav. Una e să declari genialitatea însăși drept stare maladivă a spiritului –, alta e să înțelegi personalitatea integrală a unui om de geniu, ținând seama de aspectul maladiv existent în ființa sa”. În cartea ***Viața mea***, Rudolf Steiner s-a referit la singura vizită pe care i-a făcut-o lui Nietzsche. El vorbește acolo despre o trăire spirituală care s-a așezat în fața sufletului său în momentul când s-a aflat în fața celui întunecat din punct de vedere spiritual: sufletul lui Nietzsche planând, dăruit în mod liber unor lucruri spirituale, pe deasupra trupului, care opunea rezistență sufletului ce voia

să-și desfacă aripile în plină lumină. Rudolf Steiner avea dreptul să vorbească așa despre geniului Nietzsche, pentru că el văzuse ființa adevărată a acestuia. Și el a vorbit, în cartea *Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale*.

Și, pe de altă parte, el a avut dreptul să vorbească, în anul 1900, despre ceea ce era morbid în constituția lui Nietzsche. În ce sens putea face Rudolf Steiner acest lucru, reiese dintr-un articol pe care l-a publicat puțin mai târziu, în aceeași revistă de medicină („Wiener Klinische Rundschau”, 1901, nr. 2, p. 24): „Goethe și medicina” [Nota 2]. Pentru Goethe, boala n-a fost niciodată doar ceva anormal, el știa că, dacă studiem ceea ce e bolnav, proiectăm lumină asupra legilor organismului sănătos. De aceea, ideea sa despre metamorfoza plantelor pornește de la un fenomen patologic, de la florile umplute /*gefüllten*/ , și el își dă seama că în fiecare stamină zace posibilitatea de a deveni frunză, dar că de obicei această posibilitate este împiedicată să se manifeste. Prin urmare, în ceea ce este anormal devine vizibil ceea ce acționează și în cazul formațiunilor sănătoase, dar este menținut între limitele sale de către o altă forță. Așa gândea Goethe în legătură cu fenomenul bolii, el, care în natură căuta mereu spiritul, și îl găsea: „Goethe, spune Steiner în articolul amintit, a dovedit, prin relațiile sale cu medicina, că acordase acestui domeniu al spiritului locul just în totalitatea spiritului uman.”

Dar ceea ce Goethe n-a putut sugera, drept cale pentru medicină, a fost dus până la capăt de Rudolf Steiner, în scrierea apărută după moartea sa, ***Elemente fundamentale pentru extinderea artei vindecării conform cunoștințelor spiritual-științifice*** [Nota 3]. Fiindcă acolo boala este descrisă drept o dereglare în conlucrarea dintre spiritual-sufletesc și corporal-fizic.

Boala apare atunci când spiritual-sufletescul acționează prea slab sau prea puternic în corporalitatea fizică. În cartea amintită, percepția spiritual-științifică se află în cea mai strânsă legătură cu o cunoaștere medicală ce reprezintă continuarea ideilor embrionare ale lui Goethe. Și vedem, astfel, în lumina acestei arte medicale spiritual-științifice, că sistemul metabolic „suprasănătos” al lui Nietzsche a trebuit să inunde, așa zice, sistemul său nervos morbid, și că în cele din urmă spiritual-sufletescul lui Nietzsche a trebuit să părăsească sistemul nervos distrus.

Așa că tocmai ultimele lucrări scrise de Rudolf Steiner ne lămuresc asupra celor două încercări ale sale de a descrie personalitatea integrală a lui Nietzsche. Cartea ***Viața mea*** ne

prezintă imaginea văzută în spirit, care i-a dat dreptul să vorbească despre Nietzsche așa cum a făcut-o în anul 1895, iar lucrarea de medicină ne arată ce fel de gândire medicală avea dreptul să vorbească despre elementul morbid din ființa lui Nietzsche „fără a înmulți numărul afirmațiilor făcute de adversarii lui Friedrich Nietzsche”.

Goethe a găsit spiritul în natură. Medicina care lucrează în spiritul lui poate să înțeleagă în mod just ființa umană, ea se poate apropia, fără a răni sentimentele de pietate, de fenomenul maladiv care a împiedicat marele spirit al lui Nietzsche să se exprime în mod cu totul pur, așa cum era, de fapt. Percepția spirituală a unei personalități spirituale și un element de medicină provenit din modul lui Goethe de a privi natura se unesc, pentru a ne permite să înțelegem soarta tragică a lui Nietzsche în întreaga sa măreție.

Eugen Kolisko

FRIEDRICH NIETZSCHE ÎN VIAȚA MEA DE RUDOLF STEINER ^[1]

1924

În această perioadă am intrat în cercurile de trăire spirituală în care a trăit Nietzsche.

Am făcut pentru prima dată cunoștință cu scrierile lui Nietzsche în anul 1889. Înainte nu citisem nici un rând scris de el. Conținutul ideilor mele, așa cum au fost ele exprimate în ***Filosofia libertății*** n-a fost influențat câtuși de puțin de ideile sale. Am citit ceea ce scrisese el cu sentimentul că sunt atras de stilul pe care i-l dăduse relația sa cu viața. Simțeam sufletul lui drept ființa care, cu o atenție moștenită și cultivată prin educație, trebuia să-și ațintească auzul la tot ceea ce produsea viața spirituală a epocii sale, având însă mereu sentimentul: dar ce mă privește pe mine această viață spirituală; trebuie că există o altă lume, în care eu pot trăi; în aceasta mă deranjează atât de multe, în privința felului cum e viața.

Acest sentiment a făcut din Nietzsche criticul însuflețit de foc spiritual al epocii sale; dar un critic pe care propria critică l-a îmbolnăvit. Un critic care trebuia să trăiască boala și care despre sănătate, despre sănătatea sa, nu putea decât să viseze. La început, el a căutat posibilitățile de a face din visul său de sănătate conținutul propriei vieți; așa că a încercat să viseze împreună cu Richard Wagner, cu Schopenhauer, cu

„pozitivismul" modern, ca și cum ar fi vrut să transforme în realitate visul din sufletul lui. Într-o zi a descoperit că numai visase. Și atunci a început, cu toată forța care era proprie spiritului său, să caute realități. Niste realități care trebuie să existe „undeva", credea el, dar n-a găsit niște „căi" care să ducă la aceste realități, ci niște „doruri". El a visat mai departe; dar forța imensă a sufletului său a creat din vise niște realități ale interiorului uman, care planau liber, lipsite de greutatea care era proprie de multă vreme ideilor umane, într-o dispoziție sufletească bucuroasă de spirit, dar atinsă de „spiritul epocii" ca de ceva respingător.

Așa îl simțeam pe Nietzsche. Faptul că ideile sale planau liber, lipsite de orice greutate, mă vrăjea. Găseam că această planare liberă dăduse naștere în el multor gânduri care semănau cu acelea care se formaseră în mine însumi, pe niște căi cu totul neasemănătoare celor pe care umblase el.

Așa că în prefața la cartea mea ***Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale***, din 1895, am putut să scriu: „Deja în mica mea scriere apărută în 1886, ***Teoria cunoașterii în concepția despre lume a lui Goethe***, este exprimat același mod de a gândi și simți" care apare în câteva lucrări ale lui Nietzsche. Ceea ce mă atrăgea însă în mod deosebit era faptul că pe Nietzsche îl puteai citi fără să dai la el însuși de ceva care ar fi vrut să facă din cititor un „adept" al său. Puteai simți cu o bucurie plină de dăruire luminile sale spirituale; în acest sentiment te simțai absolut liber; simțai că cuvintele sale ar începe să râdă, dacă ai presupune că-ți cer să fii de aceeași părere, cum presupuneau Haeckel sau Spencer. Așa că, pentru a-mi exprima legătura cu Nietzsche, mi-a fost îngăduit să folosesc, în cartea amintită, aceleași cuvinte prin care el însuși își caracterizase legătura cu Schopenhauer: „Mă număr printre acei cititori ai lui Nietzsche care, după ce au citit prima pagină scrisă de el, știu cu siguranță că vor citi toate celelalte pagini și că vor asculta fiecare cuvânt pe care el l-a spus. Încrederea mea în el a apărut imediat... Îl înțelegeam de parcă ar fi scris pentru mine, ca să mă exprim pe înțeles, chiar dacă într-un mod prostesc și lipsit de modestie".

Cu puțin timp înainte de a începe să scriu această carte, la Arhivele Goethe-Schiller a venit într-o zi sora lui Nietzsche [\[2\]](#), Elisabeth Förster-Nietzsche. Ea tocmai făcea primii pași pentru înființarea unei arhive Nietzsche și voia să afle cum era organizată Arhiva Goethe-Schiller. În curând a venit apoi la Weimar și editorul lucrărilor lui Nietzsche, Fritz Koegel, și am făcut cunoștință cu el.

Mai târziu am ajuns la conflicte grave cu doamna Elisabeth Förster-Nietzsche [3]. Pe atunci, spiritul ei mobil, plăcut, mi-a trezit simpatia cea mai profundă. Am suferit nespus de mult din cauza acelor conflicte; situația încâlcită a făcut să se ajungă aici; am fost nevoit să mă apăr de diferite acuzații; știu că toate acestea au fost necesare, că din cauza lor peste multe dintre ceasurele frumoase pe care am avut prilejul să le petrec în Arhiva Nietzsche din Naumburg și la Weimar s-a așternut, în amintire, un vâl de amărăciune; totuși, îi sunt recunoscător doamnei Förster-Nietzsche că, la prima dintre numeroasele vizite pe care i le-am făcut, m-a condus în camera lui Friedrich Nietzsche [4]. Cel învăluit în noaptea nebuniei zăcea pe o canapea, cu fruntea sa minunată de frumoasă, o frunte de artist și gânditor în același timp. Acești ochi, care, și fiind stinși, mai păreau însuflețiți, nu mai primeau în ei decât o imagine a lumii din jur care nu mai avea acces la sufletul său. Stăteam acolo, iar Nietzsche nu știa nimic. Și totuși mai puteai crede în legătură cu chipul spiritualizat că este expresia unui suflet care întreaga dimineată crease în sine gânduri, iar acum voia să se odihnească doar pentru scurt timp. O zguduire interioară care mi-a cuprins sufletul și-a îngăduit să creadă că se transformă în înțelegere pentru geniul a cărui privire era îndreptată spre mine, dar nu mă vedea. Pasivitatea acestei priviri, care a zăbovit multă vreme în aceeași stare, a declanșat înțelegerea în propria mea privire, care a putut lăsa să acționeze forța sufletească a ochiului fără ca nimic să-i vină în întâmpinare.

Și astfel aveam în fața sufletului meu sufletul lui Nietzsche, planând parcă pe deasupra capului său, nemărginit deja în lumina lui spirituală; dăruit liber unor lumi spirituale pe care le dorise ardent înainte de întunecare, dar nu le găsisese; totuși încătușat încă de trup, care a știut de el numai cât timp această lume mai era dor. Sufletul lui Nietzsche era încă aici; dar el nu mai putea ține trupul decât din exterior, trupul care opunea rezistență tendinței sale de a-și deschide aripile în plină lumină, cât timp se mai afla în interiorul lui.

Înainte îl *citisem* pe acel Nietzsche care scrisese; acum îl *vedeam în spirit* pe acel Nietzsche care purta în trupul lui idei venite din tărâmurile foarte îndepărtate ale spiritului, care încă licăreau în frumusețe, cu toate că pe drum își pierduseră puterea originală de a străluci. Un suflet care aducea cu el din viețile pământești anterioare o comoară foarte bogată de aur luminos, dar în această viață nu putuse să-l facă să lumineze în întregime. Admiram ceea ce Nietzsche scrisese; dar acum

vedeam în spatele admirației mele o imagine care strălucea cu putere.

N-am putut decât bâigui câte ceva, în gândurile mele, despre ceea ce văzusem atunci; iar aceste gânduri bâiguite sunt conținutul cărții mele ***Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale***. Chiar dacă ea a rămas un asemenea bâiguit, cartea ascunde faptul totuși adevărat că ea mi-a fost inspirată de imaginea lui Nietzsche.

Doamna Förster-Nietzsche m-a invitat apoi să pun ordine biblioteca lui Nietzsche [\[5\]](#). Și mi-a fost îngăduit astfel să petrec mai multe săptămâni în Arhiva Nietzsche din Naumburg. Cu această ocazie m-am împrietenit și cu Fritz Koegel. A fost o sarcină frumoasă, care a adus în fața mea cărțile din care citise Nietzsche. Spiritul său învia în impresiile pe care ți le făceau aceste cărți. Un exemplar al unei cărți de Emerson [\[6\]](#), plin de observații scrise pe margine și prezentând toate urmele unui studiu aprofundat, făcut cu cea mai mare dăruire. Scrierile lui Guyau, cu urme asemănătoare [\[7\]](#). Cărți adnotate cu observații critice pătimase, scrise de mâna lui. Un mare număr de observații marginale, din care vezi tâșnind germenii ideilor sale.

Am putut să văd aprinzându-se o idee cuprinzătoare din ultima perioadă a creației lui Nietzsche, când am citit observațiile marginale făcute la principala lucrare a lui Eugen Dühring [\[8\]](#). Aici, Dühring construiește ideea că ne putem imagina universul, așa cum este el într-o anumită clipă, drept combinație a unor părți elementare. Și viața lumii ar fi, conform acestei idei, derularea tuturor combinațiilor posibile de acest fel. Când toate s-ar epuiza, ar trebui să se întoarcă cea dintâi combinație și totul să se deruleze din nou. Dacă așa ceva ar reprezenta realitatea, atunci ea ar trebui să se fi repetat de nenumărate ori și să se repete în viitor de alte nenumărate ori. S-ar ajunge la ideea repetării veșnice, în univers, a acelorași stări. Dühring respinge această idee, considerând-o imposibilă. Nietzsche citește acea expunere, și rămâne cu o impresie; ea lucrează mai departe în străfundurile sufletului său; și acea impresie devine apoi în el ideea „repetării veșnice a mereu acelorași lucruri”, care, împreună cu ideea de „supraom”, domină ultima perioadă a creației sale.

Eu am fost adânc mișcat, ba chiar zguduit, de impresia pe care mi-a făcut-o o asemenea urmărire a lecturilor lui Nietzsche. Fiindcă mi-am dat seama ce contrast existase între natura spirituală a lui Nietzsche și aceea a contemporanilor săi.

Dühring, pozitivistul extremist, care respinge tot ceea ce nu rezultă dintr-un schematism orientat în mod absolut lucid, procedând în mod matematic, găsește absurdă ideea „veșnicei repetări a acelorași lucruri”, o construiește numai pentru a demonstra imposibilitatea ei. Nietzsche nu poate altfel decât să și-o însușească, drept dezlegarea sa la enigma lumilor, ca și cum ar fi fost o intuiție venită din adâncurile propriului său suflet.

Așa că Nietzsche se află într-o totală opoziție față de multe dintre lucrurile care năvălesc furtunos asupra lui, drept conținut de gândire și simțire al epocii sale. El primește aceste furtuni în așa fel încât suferă profund din cauza lor și, suferind, în dureri sufletești negrăit de mari, creează conținutul propriului suflet. În aceasta a constatat tragedia activității sale creatoare.

Ea a atins punctul culminant în momentul când Nietzsche si-a notat ideile schițate la ultima sa lucrare, *Voința de putere* sau *Revizuirea tuturor valorilor*. Nietzsche era făcut în așa fel încât el scotea la suprafață din străfundurile sufletului său tot ceea ce gândea și simțea, într-un mod pur spiritual. A crea imaginea lumii din procesele spirituale pe care sufletul le trăiește împreună cu ea era ceva situat pe linia sa. Numai că asupra lui s-a revărsat imaginea pozitivistă despre lume a epocii sale, a epocii științelor naturii. În aceasta nu exista decât lumea pur materială, lipsită de spirit. Ceea ce, în această imagine, mai era gândit în mod spiritual, era o reminiscență din niște moduri de a gândi mai vechi, care nu i se mai potriveau lui Nietzsche. Nemărginitul simț pentru adevăr al lui Nietzsche voia să nimicească toate acestea. Așa că el a ajuns să gândească pozitivismul în mod absolut extremist. Presupunerea că în spatele lumii materiale există una spirituală a devenit în ochii lui o minciună. Totuși, el nu putea să creeze decât din propriul său suflet. El nu putea să creeze decât așa cum o activitate creatoare dobândește sens numai dacă așază în fața ei conținutul lumii spirituale, sub formă de idei. El a respins acest conținut. Conținutul naturalist-științific al lumii îi luase atât de mult în stăpânire sufletul, încât el a vrut să-l creeze pe acesta ca pe niște căi spirituale. În *Zarathustra*, sufletul lui se avântă în mod liric într-un zbor dionisiac al sufletului. Spiritualul urzește aici în mod minunat, numai că acest spiritual visează în minuni spirituale despre conținutul material al realității. Spiritul se pulverizează în timp ce caută să-și ia avânt, fiindcă el nu se

poate găsi pe sine, ci numai reflexul visat al realității materiale, drept entitate aparentă a sa.

Pe atunci, la Weimar, eu am trăit mult, în sufletul meu, în contemplarea naturii spirituale a lui Nietzsche. În propria mea trăire spirituală această natură spirituală își avea locul ei. Această trăire spirituală putea conviețui cu luptele lui Nietzsche, cu tragismul lui Nietzsche; ce o priveau pe ea rezultatele modelate în formă pozitivistă ale gândirii lui Nietzsche!

Alții m-au considerat un „nietzschean”, din cauză că puteam să admir fără rezerve și ceva care era opus propriei mele direcții spirituale. Pe mine mă fascina felul cum se manifesta spiritul lui Nietzsche; eu credeam că-i sunt aproape tocmai prin aceasta; fiindcă el nu era aproape de nimeni prin conținuturile gândurilor sale; el se găsea singur cu oamenii și epocile, trăind împreună cu ei *căile* spiritului.

O vreme am întreținut relații intense cu Fritz Koegel, editorul lui Nietzsche. Am discutat împreună multe dintre lucrurile referitoare la editarea operelor lui Nietzsche. În Arhiva Nietzsche n-am deținut niciodată vreo funcție oficială și nici în ceea ce privește editarea operelor lui Nietzsche. În momentul când doamna Förster-Nietzsche era pe punctul de a-mi oferi o asemenea funcție, tocmai acest lucru a făcut să izbucnească niște conflicte cu Fritz Koegel, din cauza cărora orice colaborare cu Arhiva Nietzsche mi-a devenit imposibilă.

Relația mea cu Arhiva Nietzsche s-a inserat în viața petrecută de mine la Weimar ca un episod care mi-a dat impulsuri puternice și care, pe urmă, prin sfârșimarea acestei relații, mi-a adus o suferință profundă.

Din preocupările de mare anvergură cu personalitatea lui Nietzsche mi-a rămas imaginea spirituală a personalității sale, a cărei soartă fusese aceea de a trăi în mod tragic perioada de apogeu a științelor naturii din ultima jumătate a secolului al XIX-lea și de a se zdrobi în contact cu ea. El a *căutat* în această epocă, dar n-a putut *găsi* nimic. Pe mine, trăirile avute cu el n-au putut decât să mă consolideze în ceea ce privește ideea că întreaga căutare printre rezultatele furnizate de științele naturii *nu* va găsi esențialul în ele, ci, *prin ele, în spirit*.

Așa că tocmai activitatea lui Nietzsche a adus problema științelor naturii în fața sufletului meu sub o formă nouă. În raza mea vizuală stăteau Goethe și Nietzsche. Goethe — cu energicul său simț al realității, îndreptat spre ființele și procesele din natură. El voia să rămână în sânul naturii. El se

mulțimea să aibă niște percepții pure ale formelor vegetale, animale și umane. Dar în timp ce se mișca în acestea cu sufletul, ajungea pretutindeni la spirit. El a găsit spiritul care lucrează în materie. Până la perceperea spiritului care trăiește și lucrează în sine însuși n-a vrut să meargă. El a dezvoltat un mod de a cunoaște natura „conform cu spiritul”. Și s-a oprit în fața cunoașterii pure a spiritului, ca să nu piardă realitatea.

Nietzsche a pornit de la contemplarea spiritului în formă mitică. Apollo și Dionysos erau niște figuri pe care el le-a trăit. Desfășurarea istoriei spiritului uman i-a apărut ca o colaborare sau și ca o luptă între Apollo și Dionysos. Dar el n-a reușit să ajungă decât până la reprezentarea mitică a unor asemenea figuri spirituale. N-a înaintat până la perceperea entității spirituale reale. De la mitul spiritului, el a mers apoi până la natură. În sufletul lui Nietzsche, Apollo trebuia să reprezinte lumea materială după modelul științelor naturii; iar Dionysos acționa la fel ca forțele naturii. Dar aici frumusețea lui Apollo se întunecă; iar afectul cosmic al lui Dionysos era paralizat de legitatea naturală.

Goethe a găsit spiritul în realitatea naturii; Nietzsche *a pierdut* mitul spiritului în visul despre natură în care trăia.

Eu mă aflu între aceste două poziții diametral opuse. Trăirile sufletesti care s-au manifestat în cartea mea ***Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale*** în primă instanță nu și-au mai găsit nici o continuare; în schimb, în ultima perioadă petrecută de mine la Weimar, în fața privirii mele contemplative s-a așezat din nou, în mod dominator, figura lui Goethe. Eu voiam să caracterizez drumul pe care-l parcursese viața de cunoaștere a omenirii până la Goethe, pentru a descrie apoi modul său de a privi, așa cum izvorăște el din această viață. Am încercat să fac acest lucru în cartea ***Concepția despre lume a lui Goethe***, apărută în 1897.

Aici am vrut să fac să se vadă că, printr-o pură cunoaștere a naturii, el vede, ori încotro s-ar uita, străfulgerând spiritul; dar lăsasem cu totul neatins felul în care Goethe se raportează la spiritul ca atare. Voiam să caracterizez acea parte a concepției despre lume a lui Goethe care trăiește într-o percepere a naturii „conformă cu spiritul”.

Ideile lui Nietzsche despre „veșnica reîntoarcere” și despre „supraom” au stat mult timp în fața mea. Fiindcă în ele se oglindea ceea ce trebuia să trăiască o personalitate în legătură cu evoluția omenirii și cu esența omului, dacă e oprită să perceapă lumea spirituală de către ideile fixate în contururi foarte rigide ale concepției despre natură de la sfârșitul

secolului al XIX-lea. Nietzsche vedea evoluția omenirii în sensul că ceea ce are loc într-un anumit moment s-a întâmplat deja de nenumărate ori, exact în aceeași formă, și se va întâmpla în viitor de nenumărate ori. Imaginea atomistă despre lume susține că momentul prezent este o combinație anumită a unor entități extrem de mici; acesteia trebuie să i se alăture o alta, iar acesteia încă una; și când toate posibilitățile de combinare s-au epuizat, trebuie să reapară cea dintâi. O viață umană cu toate detaliile sale a fost trăită de nenumărate ori; ea se va întoarce de nenumărate ori, mereu în toate aceste detalii.

În subconștientul lui Nietzsche mijeau zorile ideii despre „viețile pământești repetate” ale omului. Acestea fac ca viața umană să parcurgă, de-a lungul evoluției omenirii, niște etape în care destinul, mergând pe căi de modelare a spiritului, nu-l duce pe om la o repetare a mereu acelorași trăiri, ci la o trecere prin viața lumii, care ia multe forme. Nietzsche era închis în cătușele concepției naturalist-științifice despre lume. În fața sufletului său a apărut ceea ce putea să facă o asemenea concepție din ideea despre viețile pământești repetate. Și el a trăit acest lucru. Fiindcă el simțea viața sa drept viață tragică, plină de experiențele cele mai dureroase, apăsătoare de suferință. A trăi *această* viață de alte nenumărate ori – iată ce stătea în fața sufletului său, în locul perspectivei acelor experiențe eliberatoare prin care o asemenea condiție tragică trebuie să treacă, evoluând mai departe în cursul altor vieți viitoare.

Și Nietzsche simțea că în omul care se viețuiește pe sine într-o *singură* existență pământească se revelează un „altul” – un „supraom”, care nu poate plăsmui din sine, în existența trupească, decât fragmentele vieții sale globale. Ideea evoluționistă a științelor naturii nu i-a permis să privească acest „supraom” drept entitatea care acționează în mod spiritual în cadrul ființei senzorial-fizice, ci drept ceea ce prinde formă pe calea unei evoluții pur naturale. La fel cum din animal s-a dezvoltat omul, din om se va dezvolta „supraomul”. Concepția naturalist-științifică i-a răpit lui Nietzsche posibilitatea de a întrezări „omul spiritual” în „omul natural” și l-a orbit cu ideea unui om natural superior.

În vara anului 1896, trăirile pe care Nietzsche le-a avut în această direcție stăteau în fața sufletului meu în modul cel mai viu. Fritz Koegel tocmai îmi dăduse să triez o culegere de aforisme ale lui Nietzsche referitoare la „veșnica reîntoarcere”, întocmită de el. Ceea ce am gândit atunci în

legătură cu felul cum s-au născut ideile lui Nietzsche a fost descris de mine într-un articol pe care l-am publicat în „Magazin pentru literatură” [\[9\]](#), în anul 1900. În diferite propoziții este conținut ceea ce eu am trăit în 1896 în legătură cu Nietzsche și cu științele naturii. Voi repeta aici aceleași idei de atunci, desprinse de polemica în care ele erau implicate în acea vreme.

„Nu încape nici o îndoială asupra faptului că Nietzsche a notat aceste aforisme într-o înșiruire liberă... Mai am și astăzi convingerea pe care am exprimat-o atunci. Nietzsche a conceput această idee citind *Cursul de filosofie drept concepție despre lume și modelare a vieții riguros științifică* de Eugen Dühring (Leipzig, 1875) și sub influența acestei cărți. La pagina 84 a acestei lucrări ideea este exprimată în mod absolut clar; numai că aici ea e tot atât de energic combătută pe cât de energic e apărată de Nietzsche. Cartea se găsește în biblioteca lui Nietzsche. După cum arată numeroase linii trase cu creionul pe margine, cartea a fost citită de Nietzsche cu multă înfrigurare... Dühring spune: «Temeiul logic mai profund a tot ceea ce e viață conștientă cere, de aceea, în sensul cel mai strict al cuvântului, o *inepuizabilitate* a formelor. Este oare posibilă această inepuizabilitate ca atare, în virtutea căreia apar forme mereu noi? Simplul număr al părților și elementelor-forță materiale ar exclude, în sine, acumularea infinită a combinațiilor, dacă mediul permanent al spațiului și timpului nu ar garanta un număr nelimitat de variații. Din ceea ce e numărabil nu poate rezulta decât tot un număr epuizabil de combinații. Dar din ceea ce, conform cu esența sa, nu trebuie conceput nicidecum, în mod necontradictoriu, ca ceva numărabil, trebuie să poată proveni și varietatea nelimitată a situațiilor și raporturilor. Acest caracter nelimitat, pe care noi îl presupunem în ceea ce privește destinul formelor existente în univers, este compatibil cu orice schimbare și chiar cu apariția unui interval aproximativ de inerție, sau de totală *egalitate cu sine însuși* (sublinierea mea), dar nu cu încetarea oricăror transformări. Celui înclinat să cultive reprezentarea unei existențe care corespunde stării originare îi aducem aminte că dezvoltarea în timp are o singură direcție reală și că, de asemenea, cauzalitatea e conformă cu această direcție. E mai ușor să estompezi deosebiri decât să le sesizezi, de aceea costă puțină osteneală să-ți imaginezi, făcând abstracție de discrepanță, sfârșitul în analogie cu începutul. Dar să ne ferim de asemenea superficialități pripite; fiindcă existența, o dată

creată, a universului nu este un episod indiferent între două nopți, ci singurul teren solid și luminos de pe care ne putem face deducțiile și anticipările...». Dühring mai este de părere că o permanentă repetare a stărilor nu constituie un imbold pentru viață. El spune: «Se înțelege de la sine că principiile imboldului pentru viață nu sunt compatibile cu repetarea veșnică a acelorași forme...».

Nietzsche este împins, cu modul științific de a privi natura, pe care și l-a însușit, spre o concluzie din fața căreia Dühring, cu modul matematic de a privi lumea și cu imaginea înfloritoare despre viață pe care acesta o oferă, se dă înapoi speriat."

În articolul meu se poate citi mai departe: „... dacă facem presupunerea că prin părțile și elementele-forță materiale e posibil un număr de combinații numărabil, ajungem la ideea nietzscheană a «veșnicei reîntoarceri». În aforismul 203 (vol. XII din ediția Koegel și aforismul 22 din scrierea lui Horneffer: *Teoria nietzscheană a veșnicei reîntoarceri*) nu avem altceva decât apărarea unei *contra-idei* preluate din concepția lui Dühring: «Cantitatea de putere existentă în univers este *determinată* [\[10\]](#), nu e ceva «infini»; să ne ferim de asemenea devieri noționale! În consecință, numărul pozițiilor, schimbărilor, combinațiilor acestei forțe este, ce-i drept, nespus de mare și, practic, «de nemăsurat», dar, în orice caz, determinat și nu infinit, adică: forța este în veci aceeași și în veci activă: – până în acest moment s-a scurs deja un timp infinit, adică: toate posibilitățile de evoluție *trebuie să fi existat deja*. Prin urmare, evoluția din acest moment trebuie să fie o repetare și la fel aceea care i-a dat naștere și cea care ia naștere din ea, și tot așa mai departe, înainte și înapoi! Toate au fost deja de nenumărate ori, în măsura în care se reîntoarce poziția globală a tuturor forțelor...». Iar sentimentul lui Nietzsche față de acest gând este exact opusul a ceea ce Dühring înțelege prin el. Pentru Nietzsche, acest gând este formula supremă a acceptării vieții. Aforismul 43 (la Horneffer, 234 – în ediția Koegel) sună așa: «Istoria viitoare [\[11\]](#): din ce în ce va învinge mai mult acest gând – și, până la urmă, specia celor care nu cred în el va trebui, conform cu natura ei, să *piară de pe suprafața Pământului*! Numai cine consideră că existența lui e capabilă de veșnice repetări va continua să existe: dar printre *asemenea* oameni este *posibilă* o stare până la care n-a ajuns nici un utopist!» Se poate face dovada faptului că multe dintre ideile lui Nietzsche au luat naștere în același fel ca și ideea «veșnicei reîntoarceri». Nietzsche a formulat contra-ideea la o idee oarecare, existentă

deja. În cele din urmă, aceeași tendință l-a condus spre opera sa principală: *Revizuirea tuturor valorilor*."

Pe atunci îmi era clar: cu anumite idei care tind spre lumea spirituală, Nietzsche este un prizonier al concepției naturalist-științifice. De aceea, eu am respins cu strictețe interpretarea mistică a ideii sale despre „veșnica reîntoarcere”. Și am fost de acord cu Peter Gast [\[12\]](#), care scrie în ediția scoasă de el a operelor lui Nietzsche: „Teorie ce trebuie înțeleasă în sens pur mecanic referitoare la epuizabilitatea, deci, la repetarea combinațiilor moleculare cosmice”. Nietzsche a crezut că trebuie să scoată o idee de vârf din bazele științelor moderne ale naturii. Acesta a fost modul în care a trebuit să sufere din cauza epocii sale.

Așa stătea în fața mea, în 1896, când priveam sufletul lui Nietzsche, cel care – căutând spiritul – era nevoit să sufere din cauza concepției despre natură de la sfârșitul secolului al XIX-lea.

FRIEDRICH NIETZSCHE UN LUPTĂTOR ÎMPOTRIVA EPOCII SALE [\[13\]](#) PREFAȚĂ LA PRIMA EDIȚIE

Când, în urmă cu șase ani, am cunoscut operele lui Friedrich Nietzsche, în mine se formaseră deja niște idei asemănătoare cu ideile sale. Independent de el și pe alte căi, eu am ajuns la niște concepții care sunt în concordanță cu ceea ce Nietzsche a spus în lucrările sale: *Zarathustra*, *Dincolo de bine și de rău*, *Genealogia moralei* și *Amurgul idolilor*. Deja în mica mea scriere ***Teoria cunoașterii în concepția despre lume a lui Goethe*** [\[14\]](#) este exprimat același mod de a gândi și simți ca și în scrierile amintite ale lui Nietzsche.

Acesta e motivul care m-a îndemnat să schițez o imagine a vieții de reprezentare și simțire a lui Nietzsche. Cred că o asemenea imagine se apropie cel mai mult de Nietzsche, dacă o conturezi conform cu ultimele sale lucrări, deja amintite. Așa am și făcut. Scrierile anterioare ale lui Nietzsche ni-l înfățișează în calitate de *căutător*. Aici el ni se arată ca un om ce năzuiește neobosit mereu mai sus. În ultimele sale lucrări îl vedem ajuns pe culmea care este de o înălțime pe măsura naturii lui spirituale celei mai proprii. În cele mai multe dintre scrierile despre Nietzsche apărute până azi, evoluția lui e prezentată ca și cum în diferitele epoci ale carierei sale

scriitoricești el ar fi avut niște păreri mai mult sau mai puțin diferite. Eu am căutat să arăt că nu poate fi vorba nicidecum ca Nietzsche să-și fi schimbat mereu părerile, ci numai de o mișcare mereu ascendentă, de evoluția firească a unei personalități care, în momentul în care și-a redactat primele scrieri, încă nu găsisese forma de exprimare adecvată concepțiilor sale.

Scopul final al activității lui Nietzsche este conturarea tipului numit de el „supraom”. Am considerat că una dintre sarcinile principale ale cărții mele este să caracterizez acest tip. Imaginea mea despre supraom este exact contrarul acelei imagini caricaturale pe care a schițat-o doamna Lou Andreas-Salomé în cartea despre Nietzsche [\[15\]](#) cea mai răspândită în momentul de față. Nu poți să pui în lume nimic care să meargă atât de mult împotriva spiritului nietzschean, decât monstruozitatea mistică în care doamna Salomé a transformat ideea de supraom. Cartea mea arată că în ideile lui Nietzsche nu poate fi întâlnită nicăieri nici cea mai mică urmă de mistică. Nu m-am ocupat de infirmarea părerii exprimate de doamna Salomé, că ideile lui Nietzsche din Omenesc, prea omenesc sunt foarte mult influențate de expunerile lui Paul Rée [\[16\]](#), autorul cărților *Observații psihologice* și *Originea sentimentelor morale* etc. Un cap atât de mediocru cum este Paul Rée nu putea să facă nici o impresie de seamă asupra lui Nietzsche. Eu nici n-aș atinge aici aceste lucruri, dacă lucrarea doamnei Salomé n-ar fi contribuit într-o măsură atât de mare la răspândirea unor păreri de-a dreptul respingătoare despre Nietzsche. Fritz Koegel [\[17\]](#), editor al operelor lui Nietzsche, a făcut primirea cuvenită acestei scrieri de duzină, lipsite de orice obiectivitate, în revista „Magazin pentru literatură”.

Nu pot încheia această scurtă prefață, fără a-i mulțumi din toată inima doamnei Förster-Nietzsche [\[18\]](#), sora lui Nietzsche, pentru multele dovezi de amabilitate pe care le-am primit din partea ei în perioada în care îmi redactam cartea. Orelor petrecute în Arhiva Nietzsche din Naumburg [\[19\]](#) le datorez dispoziția sufletească din care s-au născut gândurile ce urmează.

Weimar, aprilie 1895

Rudolf Steiner

FRIEDRICH NIETZSCHE

UN LUPTĂTOR ÎMPOTRIVA EPOCII SALE

I. CHARACTERUL

1

Friedrich Nietzsche se caracterizează el însuși drept un scormonitor singuratic și iubitor de enigme, drept o personalitate neconformă cu epoca sa. Cel ce umblă pe căi proprii, cum a făcut el, „nu întâlnește pe nimeni [20]; asta îi aduce umblatul pe căi proprii. Nimeni nu vine să-l ajute; trebuie să se descurce singur cu tot ceea ce poate să-i iasă în întâmpinare sub formă de pericol, incident, răutate și vreme rea", spune el în prefața la ediția a doua a cărții *Aurora*. Dar e incitant și încântător să-l urmezi în singurătatea lui. Cuvintele pe care le-a rostit în legătură cu raportul său față de Schopenhauer [21] aș vrea să le spun și eu, în legătură cu raportul meu față de Nietzsche: „Mă număr printre acei cititori ai lui Nietzsche care, după ce au citit prima pagină scrisă de el, știu cu siguranță că vor citi toate celelalte pagini și că vor asculta fiecare cuvânt pe care l-a spus... Încrederea mea în el a apărut imediat. Îl înțelegeam de parcă ar fi scris pentru mine, dacă e să mă exprim pe înțeles, dar într-un mod prostesc și lipsit de modestie". Cineva poate vorbi așa, și să fie în același timp foarte departe de a se declara un „credincios” al concepției nietzscheene despre lume. În orice caz, nu mai departe decât a fost Nietzsche departe de a-și dori asemenea „credincioși”. Căci doar pune în gura lui Zarathustra al său cuvintele:

„Spuneți că voi credeți în Zarathustra? [22] Dar ce importanță are Zarathustra? Voi sunteți credincioșii mei: dar ce importanță au toți credincioșii?

Încă nu vă căutaseți pe voi înșivă și deja m-ați găsit pe mine. Așa fac toți credincioșii; de aceea are atât de puțină importanță întreaga credință.

Iar acum eu vă poruncesc să mă pierdeți pe mine și să vă găsiți *pe voi*; și de-abia după ce mă veți fi renegat cu toții, am să mă întorc printre voi."

Nietzsche nu e un Mesia și nici întemeietorul vreunei religii, de aceea el își poate dori, desigur, prieteni ai părerilor sale; dar el nu poate să vrea niște mărturisitori ai învățăturilor sale care se leapadă de propria lor sine, pentru a o găsi pe a lui.

În personalitatea lui Nietzsche există instincte cărora le repugnă întregi cercuri de reprezentări ale contemporanilor

săi. El întoarce spatele cu o repulsie instinctivă celor mai importante idei culturale în mijlocul cărora s-a dezvoltat; și anume, nu așa cum respingi o afirmație în care ai descoperit o contradicție logică, ci așa cum întorci spatele unei culori care provoacă durere ochiului. Repulsia își are originea în sentimentul nemijlocit; reflecția conștientă nici nu intră aici în considerare, în primă instanță. Ceea ce alți oameni simt când le trec prin cap gândurile: vină, remușcare, păcat, viață de dincolo, ideal, beatitudine, patrie îi creează lui Nietzsche o senzație neplăcută. Modul instinctiv de a respinge reprezentările amintite îl deosebește pe Nietzsche și de așa-numitele „spirite libere” ale epocii prezente. Acestea cunosc toate obiecțiile rațiunii împotriva „vechilor reprezentări iluzorii”, dar cât de rar se găsește unul care să poată spune despre sine însuși: instinctele [23] mele nu mai sunt atașate de ele! Tocmai instinctele sunt acelea care le joacă feste urâte spiritelor libere ale epocii prezente. Gândirea ia un caracter independent de ideile tradiționale, dar instinctele nu se pot adapta acestui caracter schimbat al intelectului. Asemenea „spirite libere” pun o noțiune oarecare a științei moderne în locul unei reprezentări mai vechi; dar vorbesc despre ea în așa fel încât ne dăm seama: intelectul merge pe o altă cale decât instinctele. Intelectul caută originea fenomenelor în *materie*, în *forță*, în *legitatea naturii*; instinctele îi induc însă în eroare, făcându-i să aibă în fața unor asemenea entități aceleași sentimente pe care alții le au față de Dumnezeu lor personal. Spirite de acest fel resping reproșul că l-ar nega pe Dumnezeu; dar n-o fac din cauză că prin concepția lor despre lume sunt conduși spre ceva care coincide cu o reprezentare oarecare despre Dumnezeu, ci pentru că au moștenit de la înaintașii lor însușirea de a avea în mod *instinctiv* un fior de groază la cuvântul „renegatori ai lui Dumnezeu”. Marii naturaliști subliniază că ei nu alungă pentru totdeauna reprezentările: Dumnezeu, nemurire, ci vor doar să le dea o altă formă, în sensul științei moderne. Instinctele lor au rămas în urma intelectului lor.

Un mare număr de asemenea „spirite libere” susțin părerea că voința omului e neliberă. Ele spun: într-un anumit caz, omul trebuie să acționeze așa cum îl constrânge caracterul său și împrejurările care acționează asupra lui. Dar ia cercetați-i pe acești adversari ai concepției despre „voința liberă” și veți constata că instinctele acestor „spirite libere” își întorc fața de la autorul unei fapte „rele” cu aceeași repulsie cu care o fac

instinctele celorlalți, care sunt de părere că „voința liberă” se poate dedica în mod arbitrar binelui sau răului.

Contradicția dintre intelect și instinct este caracteristica principală a „spiritelor moderne”. Până și în gânditorii cei mai liberi ai epocii prezente continuă să trăiască instinctele implantate de creștinismul dogmatic. Exact instinctele opuse acționează în natura lui Nietzsche. El nu simte nevoia să reflecteze mai întâi la întrebarea dacă există motive care infirmă ipoteza că există un cârmuitor de natură personală al lumii. Instinctul lui e prea mândru pentru a se pleca în fața unui asemenea cârmuitor; de aceea, el resinge o astfel de reprezentare. El vorbește prin Zarathustra al său: „Dar dacă eu vă voi dezvălui cu totul inima mea [24], prieteni: *dacă* ar exista zei, cum aş suporta să nu fiu zeu! *Prin urmare*, nu există zei”. A se declara „vinovat” pe sine însuși sau pe alții din cauza unei fapte săvârșite – nimic din ceea ce trăiește în interiorul lui nu-l împinge la așa ceva. Pentru a găsi inadmisibilă o asemenea declarație de „vinovăție” nu are nevoie de nici o teorie despre voința „liberă” sau „neliberă”.

Și sentimentele de patriotism ale compatrioților săi germani sunt contrare instinctelor lui Nietzsche. El nu poate să-și facă dependentă simțirea sau gândirea de cercurile de idei ale poporului în sânul căruia s-a născut și a fost educat; și nici de epoca în care trăiește. „E ceva de oraș patriarhal [25] – spune el în cartea *Schopenhauer ca educator* – să te îndatorezi unor concepții care la o depărtare de câteva sute de mile nu mai îndatorează. Orient și Occident – acestea sunt niște linii trase cu creta pe care cineva le desenează în fața ochilor noștri pentru a duce de nas firea noastră fricoasă. Eu vreau să fac încercarea de a ajunge la libertate, își spune sufletul tânăr; și să-l împiedice atunci faptul că, în mod întâmplător, două națiuni se urăsc și se războiesc, sau că între două continente există o mare, sau că de jur împrejurul lui este predicată o religie care înainte cu câteva secole nu exista?” Sentimentele pe care germanii le aveau în timpul războiului din 1870 au avut un ecou atât de slab în sufletul lui, încât „în timp ce bubuiturile luptei [26] de la Worth treceau peste Europa” el stătea într-un colțișor al Alpilor, „foarte cufundat în el însuși și în enigme, deci, foarte îngrijorat și în același timp fără griji”, așternându-și pe hârtie gândurile despre vechii greci. Iar când, peste alte câteva săptămâni, s-a aflat el însuși „sub zidurile orașului Metz”, „încă nu se eliberase de semnele de întrebare pe care le pusese în legătură cu viața și arta grecilor”. (Comp. „Încercarea unei autocritici”, în ediția a 2-a a

cărții sale *Nașterea tragediei*.) După ce războiul s-a terminat, el s-a alăturat atât de puțin entuziasmului manifestat de compatrioții săi germani față de biruința purtată, încât deja în anul 1873, în scrierea despre David Straub, vorbește despre „urmările rele și periculoase”^[27] ale luptei încununată de victorie. El a arătat chiar că este o iluzie nebunească părerea că și cultura germană ieșise învingătoare în această luptă și el a numit periculoasă această iluzie, căci, dacă ea va deveni predominantă în sânul poporului german, există riscul ca victoria să fie transformată într-o înfrângere totală; în înfrângerea, ba chiar în extirparea spiritului german, în favoarea „reichului german”.

Acesta e modul de a gândi al lui Nietzsche, într-o epocă în care întreaga Europă e plină de entuziasm național. Este modul de a gândi al unei personalități *neconforme cu epoca*, al unui *luptător împotriva epocii sale*. În afară de aspectele citate, ar mai putea fi aduse în discuție și multe alte lucruri care în viața de simțire și reprezentare a lui Nietzsche sunt altfel decât la contemporanii săi.

2

Nietzsche nu este un „gânditor” în sensul obișnuit al cuvântului. Gândirea nu e suficientă pentru a da răspuns la întrebările, demne de a fi puse și profunde, pe care el trebuie să le adreseze lumii și vieții. Când e vorba de aceste întrebări, trebuie eliberate toate forțele naturii umane; studierea bazată pe gândire, ea singură, nu este la înălțimea lor. Iar în temeiurile doar născocite, aduse în sprijinul unei păreri, Nietzsche nu are nici o încredere. „Există în mine o neîncredere față de dialectică, până și față de temeiuri”, îi scrie el la 2 decembrie 1887 lui Georg Brandes ^[28]. (Comp. lucrarea acestuia *Oameni și opere*, p. 212.) Pentru cel ce îl întreabă care sunt temeiurile concepțiilor sale, el are gata pregătit răspunsul lui „Zarathustra”: Întrebi de ce? Eu nu mă număr printre aceia pe care e voie să-i întrebi: De ce? Pentru el nu e decisiv faptul că o concepție poate fi dovedită sau nu din punct de vedere logic, ci faptul că ea acționează sau nu asupra tuturor forțelor personalității umane în așa fel încât aceasta să aibă *valoare pentru viață*. El admite ca valabil un gând numai dacă îl găsește capabil să contribuie la evoluția vieții. Dorința lui este aceea de a-l vedea pe om cât mai sănătos posibil, cât mai puternic, cât mai creator. Adevărul, frumosul, toate idealurile au valoare și îl privesc pe om numai în măsura în care ele *stimulează viața*.

Întrebarea referitoare la *valoarea adevărului* apare în mai multe scrieri ale lui Nietzsche. Ea e pusă sub forma ei cea mai îndrăzneată în cartea *Dincolo de bine și de rău*. „Voința de adevăr [29], care ne va mai ispiți la multe cutezanțe, acea vestită sete de adevăr despre care până acum toți filosofii au vorbit cu mult respect: Ce întrebări ne pusese în față această voința de adevăr! Ce întrebări ciudate, rele, îndoielnice! Aceasta este deja o poveste lungă – și totuși se pare că de-abia a început. De ce ne mirăm atunci că, în cele din urmă, devenim, de asemenea, neîncredători, ne pierdem răbdarea, ne învățăm nerăbdători? Că învățăm să fim întrebați la rândul nostru de acest sfinx? Cine este, de fapt, cel care ne pune aici întrebări? Ce anume din noi vrea, de fapt, «să ajungă la adevăr»? În realitate, noi de mult ne-am oprit în fața întrebării despre cauza acestei voințe – până când, în final, ne-am împotmolit de tot în fața unei întrebări și mai adânci. Am întrebat care este *valoarea acestei voințe*. Să presupunem că vrem adevărul: *de ce nu, mai bine, neadevărul?*”

Este un gând de o îndrăzneală aproape de necrezut. De-abia când îi pui alături ceea ce un alt îndrăzneț „scormonitor și prieten al enigmelor” [30], Johann Gottlieb Fichte, a spus despre căutarea adevărului îți dai seuna din ce adâncuri umane își scoate Nietzsche reprezentările. „Eu sunt chemat – spune Fichte – să depun mărturie pentru adevăr; viața mea și destinul meu nu înseamnă nimic; dar efectele vieții mele înseamnă infinit de mult. Eu sunt un preot al adevărului; sunt în slujba lui; m-am legat să fac și să îndrăznesc și să sufăr totul pentru el.” (Fichte, prelegerile intitulate „Despre menirea eruditului”, prelegerea a IV-a). Aceste cuvinte exprimă raportul în care se situează față de adevăr spiritele cele mai nobile ale culturii occidentale moderne. În fața afirmației de mai sus a lui Nietzsche, ele par superficiale. Împotriva lor se poate replica: Dar oare nu este posibil ca neadevărul să aibă niște efecte mai valoroase pentru viață decât adevărul? Este exclus ca adevărul să dăuneze vieții? Oare Fichte și-a pus aceste întrebări? Și le-au pus alții, care au „depus mărturie pentru adevăr”?

Nietzsche însă pune aceste întrebări. Și el crede că a scos-o la capăt cu ele numai în momentul în care nu tratează năzuința după adevăr doar ca pe o simplă activitate a intelectului, ci atunci când caută instinctele care dau naștere acestei căutări. Fiindcă s-ar putea prea bine ca aceste instincte să se folosească de adevăr doar ca mijloc de găsire a ceva situat mai sus decât adevărul. Nietzsche spune, după ce s-a „uitat destul

de mult timp printre rândurile și printre degetele filosofilor": „Cea mai mare parte a gândirii unui filosof este condusă în mod tainic de instinctele sale și silită s-o ia pe anumite căi". Filosofii cred că ultimul resort al activității lor este căutarea adevărului. Ei cred așa pentru că nu sunt în stare să vadă până în străfundul cel mai adânc al naturii umane. În realitate, năzuința după adevăr este condusă de *voința de putere*. Cu ajutorul adevărului sunt sporite puterea și plenitudinea de viață a personalității. Gândirea conștientă a filosofului crede așa: cunoașterea adevărului este un țel ultim; instinctul inconștient care mână gândirea tinde spre stimularea vieții. Pentru acest instinct, „falsitatea unei judecăți încă nu este o obiecție împotriva judecății"; pentru el, nu intră în discuție decât întrebarea: „În ce măsură este ea aptă să stimuleze viața, să mențină viața, să mențină specia, poate chiar să înnobileze specia". (*Dincolo de bine și de rău*, § 4.)

„«Voință de adevăr», așa numiți voi, prea înțelepții mei, ceea ce vă îmboldește și vă face să ardeți?

Voință de a face ca toate cele existente să poată fi gândite, așa numesc *eu* voința voastră!

Voi vreți să *faceți* mai întâi ca toate câte există să poată fi gândite; fiindcă vă îndoiiți de faptul că ele sunt deja ceva ce poate fi gândit.

Dar toate trebuie să vi se supună și să se modeleze după cum vă place! Așa vrea voința voastră. Să devină netede și supuse spiritului, drept oglindă și contra-imagine a sa.

Aceasta e întreaga voastră voință, preaînțelepților, ca voință de putere. . ." (*Zarathustra*, partea a 2-a, „Despre învingerea de sine".)

Adevărul trebuie să supună spiritului lumea și prin aceasta să slujească vieții. El are valoare numai în calitate de condiție a vieții. – Dar nu se poate merge oare mai departe și întreba: Ce valoare are viața însăși? Nietzsche consideră că o asemenea întrebare este o imposibilitate. Faptul că tot ceea ce e viu vrea să ducă o viață cât mai intensă, cât mai plină de conținut, e luat de el ca realitate dată, asupra căreia nu cugetă mai departe. Instinctele de viață nu întreabă care e valoarea vieții. Ele întreabă doar: Ce mijloace există pentru a spori puterea purtătorului lor. „În ultimă instanță, judecățile, judecățile de valoare asupra vieții [\[31\]](#), pro sau contra, nu pot fi niciodată adevărate; ele au doar valoare de simptome, ele intră în considerare doar ca simptome – în sine, asemenea judecăți sunt niște prostii. Trebuie să-ți întinzi degetele după ele și să faci încercarea de a sesiza uimitoarea *finesse* care ne spune că

valoarea vieții nu poate fi estimată. Nu poate fi estimată de un om viu, din cauză că el este parte implicată, ba chiar obiect al disputei, dar nu judecător; și nici de un mort, dintr-un alt motiv. – Dacă un filosof vede o problemă în valoarea vieții, acest lucru rămâne chiar o obiecție ridicată împotriva lui, un semn de întrebare în ceea ce privește înțelepciunea lui, o neînțelepciune." (*Amurgul idolilor*, „Problema lui Socrate”). Problema valorii vieții există numai pentru o personalitate insuficient dezvoltată, bolnavă. Cine este dezvoltat din toate punctele de vedere *trăiește*, fără să întrebe ce valoare are viața lui.

Din cauză că are concepțiile descrise, Nietzsche nu acordă mare importanță dovezilor logice aduse în sprijinul unei judecăți. El nu se întreabă dacă judecata poate fi dovedită din punct de vedere logic, ci cât de bine se poate trăi sub influența ei. Nu trebuie satisfăcut doar intelectul, ci întreaga personalitate a omului. Cele mai bune gânduri sunt acelea care pun toate forțele naturii umane într-o mișcare adecvată lor.

Nu mai gânduri de acest fel prezintă interes pentru Nietzsche. El nu este un filosof, ci un „culegător de miere al spiritului” [\[32\]](#) care caută în „stupii” cunoașterii și încearcă să aducă acasă ceea ce-i priște vieții.

3

În personalitatea lui Nietzsche predomină acele instincte care fac din om o ființă poruncitoare, stăpânitoare. Lui îi place tot ceea ce vestește prezența puterii și îi displace tot ceea ce trădează slăbiciune. Și se simte fericit numai cât timp se află în niște condiții de viață care-i sporesc forța. Iubește piedicile, obstacolele ce apar în calea activității sale, fiindcă învingându-le devine conștient de puterea lui. El caută drumurile cele mai anevoioase pe care poate să meargă un om. O trăsătură fundamentală a caracterului său este exprimată în maxima pe care a așezat-o în fața ediției a 2-a a cărții *Știința veselă*, pe foaia de titlu:

„Locuiesc în propria mea casă.
N-am copiat nicicând nimica de la nimeni.
Și – am mai râs de-orice maestru,
Care de sine însuși niciodată nu a râs”.

Nietzsche resimte orice formă de subordonare sub o putere străină drept slăbiciune. Iar despre ceea ce este o „putere străină” el gândește altfel decât mulți dintre aceia care se numesc „spirite independente, libere”. Nietzsche resimte drept slăbiciune faptul că omul se supune în gândirea și

faptele sale unor așa-numite legi „veșnice, imuabile” ale rațiunii. Personalitatea dezvoltată sub toate aspectele nu așteaptă de la nici o știință morală să-i dicteze legile și regulile conform cărora trebuie să acționeze, ci le așteaptă numai de la imboldurile sinei proprii. Omul este slab deja în momentul în care *caută* legile și regulile conform cărora trebuie să gândească și să acționeze. Cel puternic *determină* modul său de a gândi și acționa din propria sa ființă.

Nietzsche exprimă cel mai dur această concepție în niște fraze din cauza cărora unii oameni cu gândire îngustă l-au desemnat de-a dreptul un spirit periculos: „Când cruciații creștini au dat, în Orient, de acele ordine invincibile de asasini, de acele ordine ale spiritelor libere *par excellence*, ale căror membri aflați pe treptele cele mai de jos trăiau într-o supunere atât de mare cum n-a fost atinsă până azi de nici un ordin călugăresc, ei au primit, pe o cale oarecare, și o trimitere la acel simbol și acea deviză care le erau rezervate, drept secret al lor, numai membrilor cu grade supreme: «*Nimic nu e adevărat, totul e permis!*»... Ei bine, aceasta era *libertate* a spiritului, *prin aceasta* adevărului însuși i se concediasse credința”... (*Genealogia moralei*, tratatul al III-lea, § 24.) Că aceste fraze exprimă sentimentele unei naturi alese, ale unei naturi de suveran, care nu vrea să lase să i se pipernicească dreptul de a trăi liber, după *propriile* ei legi, prin nici un fel de luare în considerare a unor adevăruri veșnice și a unor prescripții morale –, aceasta n-o simt acei oameni care, prin natura lor, înclină spre supunere. O personalitate cum este aceea a lui Nietzsche nu-i suportă nici pe acei tirani care apar sub forma unor comandamente morale abstracte. *Eu* hotărâsc felul cum vreau să gândesc, cum vreau să acționez, spune o asemenea natură.

Există unii oameni care își reclamă dreptul de a se numi „gânditori liberi” de la faptul că nu se supun, în gândirea și faptele lor, unor legi date de alți oameni, ci numai „legilor veșnice ale rațiunii”, „noțiunilor ce nu pot fi încălcate ale datoriei” sau „voinței lui Dumnezeu”. Nietzsche nu-i privește pe asemenea oameni ca pe niște personalități cu adevărat *puternice*. Fiindcă nici ele nu gândesc și nu acționează conform cu propria lor natură, ci conform cu *poruncile* unei autorități mai înalte. Indiferent că sclavul se supune voinței arbitrare a stăpânului său, sau că omul religios dă ascultare adevărilor revelate ale unui Dumnezeu sau că filosoful dă curs pretențiilor rațiunii, aceasta nu schimbă cu nimic faptul că ei toți sunt niște oameni care *se supun*. Cine sau ce

poruncește aici nu are nici o importanță; lucrul decisiv e faptul că *se poruncește*, că omul nu-și dă el însuși direcția faptelor sale, ci este de părere că există o putere care-i prescrie această direcție.

Omul puternic, cu adevărat liber, nu vrea să *primească* adevărul – ci vrea să-l creeze; el nu vrea să aștepte să i se „permită” ceva, nu vrea să se supună. „Adevărații filosofi sunt oameni care *poruncesc* și *dau legi*; ei spun: *așa trebuie să fie!*, de-abia ei hotărăsc Încotro? și În ce scop? al omului și dispun aici de munca pregătitoare a tuturor lucrătorilor pe ogorul filosofiei, a tuturor celor ce au învins trecutul, ei își întind mâna creatoare ca să apuce viitorul și tot ceea ce este și a fost devine, mijlocul, unealta, ciocanul lor. «Cunoasterea» lor este *activitate creatoare*, activitatea lor creatoare este o emiterie de legi, voința lor de adevăr este – *voință de putere*. – Există astăzi asemenea filosofi? Au existat deja asemenea filosofi? Nu *trebuie* să existe asemenea filosofi?” (*Dincolo de bine și de rău*, § 211.)

4

Nietzsche vede un semn deosebit de slăbiciune umană în orice fel de credință într-un transcendent, într-o altă lume decât aceea în care omul trăiește. Nu poți face vieții un rău mai mare, după părerea lui, decât să-ți orânduiești viața în lumea de aici având în vedere o altă viață, în lumea de dincolo. Omul nu se poate lăsa prins în plasa unei mai mari rătăcirii decât aceea de a presupune că în spatele fenomenelor acestei lumi există niște entități inaccesibile cunoașterii umane, care sunt luate drept temeiul originar propriu-zis, drept factorul determinant pentru întreaga existență. Printr-o asemenea presupunere, omul își strică bucuria pe care ar trebui să i-o facă viața în această lume. Ea e degradată, la nivelul de aparență, de simplu reflex al unei realități inaccesibile. Lumea cunoscută nouă, singura lume reală pentru noi, e declarată un vis lipsit de consistență și i se atribuie realitate adevărată unei alte lumi, născocite, visate. Se declară că simțurile umane sunt amăgitoare și că ele ne furnizează, în loc de realități, niște imagini iluzorii.

O asemenea concepție nu poate izvorî decât din slăbiciune. Fiindcă omului puternic, care-și are bine înfipite rădăcinile în solul realității, care se bucură de viață, nici nu-i va da prin minte să născocească o altă realitate. El e ocupat cu această lume și nu are nevoie de nici o altă lume. Dar cei suferinzi, cei bolnavi, care sunt nemulțumiți cu această viață, se refugiază într-o lume de dincolo. Și speră ca lumea de dincolo să le ofere

ceea ce lumea de aici le-a refuzat. Omul puternic, sănătos, care posedă simțuri dezvoltate și capabile să caute temeiurile acestei lumi în ea însăși, nu are nevoie, pentru a-și explica fenomenele în mijlocul cărora trăiește, de nici un fel de temeiuri și realități transcendente. Omul slab, care percepe realitatea cu ochi și urechi schilodite, are nevoie de niște cauze aflate în spatele fenomenelor.

Credința în lumea de dincolo s-a născut din suferință și dor bolnav. Toate presupunerile despre existența unor „lucruri în sine” s-au născut din incapacitatea de a pătrunde lumea reală.

Toți cei care au un motiv de a nega viața *reală*, spun Da uneia *născocite*. Nietzsche vrea să fie *un om care spune Da* realității. Această lume vrea el s-o cerceteze în toate direcțiile, el vrea să sfredească în străfundurile existenței; și nu vrea să știe de o altă viață. *Pe el* nici chiar suferința nu-l poate face să spună Nu vieții; fiindcă pentru el și suferința este un mijloc de a cunoaște. „Nu altfel decât face un călător [33], care-și propune să se trezească la o anumită oră, și apoi se lasă liniștit în voia somnului: tot așa noi, filosofi, dacă ne îmbolnăvim, ne lăsăm pentru un timp, cu trup și suflet, în voia bolii – aș putea spune că închidem ochii în fața noastră înșine. Și la fel cum călătorul știe că ceva nu doarme, că ceva numără ceasurile și îl va trezi, tot astfel și noi știm că momentul decisiv ne va găsi treji – că atunci ceva va sări afară și va prinde *spiritul asupra faptei*, vreau să spun: asupra slăbiciunii sau a resemnării sau a înăsprii sau a întunecării, oricum s-or mai fi numind toate acele stări bolnave ale spiritului, care în zilele sănătoase au împotriva lor *mândria* spiritului. (Cuvântul *Stolz* din textul german are mai mult sensul de „demnitate, „conștiința propriei valori”, decât de „trufie” și „aroganță” – n. trad.) După o asemenea autocercetare, după o asemenea autoîncercare, înveți să privești cu un ochi mai fin spre toate lucrurile asupra cărora s-a filosofat până acum...” (Cuvânt înainte la ediția a 2-a a cărții *Știința veselă*.)

5

Această atitudine prietenoasă față de viață și realitate a lui Nietzsche se arată și în concepțiile sale despre oameni și relațiile lor reciproce. Pe acest tărâm, Nietzsche este un individualist desăvârșit. Fiecare om este pentru el o lume în sine, un unicat. „Nici o întâmplare, oricât de bizară, n-ar putea să amestece o a doua oară în același fel pestrițele însușiri oarecare, demne de mirare, care sunt reunite drept ceva «unitar» și ne apare drept un om anume.” (*Schopenhauer ca educator*, I). Totuși, cei mai puțini oameni sunt înclinați să-și

dezvolte particularitățile o dată existente. Ei se tem de singurătatea în care sunt împinși prin aceasta. E mai comod și mai lipsit de primejdii să trăiești la fel cu semenii tăi; atunci găsești întotdeauna societate. Cine-și organizează viața în felul lui propriu nu e înțeles de ceilalți și nu-și găsește camarazi. Pentru Nietzsche, singurătatea are un farmec deosebit. Lui îi place să caute aspectele ascunse ale propriei sale ființe interioare. El fuge de societatea oamenilor. Înălțuirile sale de gânduri sunt de cele mai multe ori încercări de a sfredeli în căutarea unor comori care zac adânc ascunse în personalitatea lui. Disprețuiește lumina pe care i-o oferă alții; nu vrea să respire aerul în care trăiește „ceea ce au oamenii comun”, „regula om”. El caută în mod instinctiv a sa „cetate a tainei”, unde e mântuit de mulțime, de cei mulți, de cei mai frecvenți (*Dincolo de bine și de rău*, § 26). În cartea *Știința veselă*, el se plânge de faptul că îi vine greu să-și „mistuie” semenii [34]; iar în *Dincolo de bine și de rău* (§ 282) mărturisește că de cele mai multe ori s-a ales cu tulburări digestive periculoase când s-a așezat la mesele la care se consuma hrana „omenescului general”. Oamenii nu trebuie să se apropie prea mult de Nietzsche, dacă e ca el să-i suporte!

6

Nietzsche declară valabil un gând, o judecată, sub acea formă în care instinctele de viață care lucrează liber își dau acordul. El nu admite să i se infirme de către nici o îndoială logică acele păreri pentru care viața se decide. Prin aceasta, gândirea lui ia un caracter sigur, liber. Ea nu e derutată prin rezerve de felul: oare o afirmație este adevărată și din punct de vedere „obiectiv”, oare ea nu depășește limitele posibilităților de cunoaștere umane? etc. După ce Nietzsche și-a dat seama că o judecată are valoare pentru viață, el nu mai întreabă dacă ea mai are, pe lângă aceasta, o importanță și valabilitate „obiectivă”. Iar în ceea ce privește limitele cunoașterii, nu-și face nici un fel de griji. El e de părere că o gândire sănătoasă creează ceea ce stă în posibilitățile ei să creeze, și nu se chinuie cu întrebarea: Ce *nu* pot?

Cine vrea să determine valoarea unei judecăți în funcție de gradul în care ea stimulează viața, nu poate stabili acest grad, bineînțeles, decât prin propriile sale impulsuri și instincte de viață. Niciodată el nu poate voi să spună mai mult decât: Conform cu ceea ce-mi spun instinctele mele de viață, consider valoroasă această judecată anume. Și Nietzsche nici nu vrea să spună vreodată altceva, când își exprimă o părere. Tocmai acest raport al său față de lumea gândurilor sale are

un efect atât de binefăcător asupra cititorului care tinde spre libertate. El conferă scrierilor lui Nietzsche caracterul unei nobleți modeste, nepretențioase. Cât de respingătoare și lipsită de modestie pare, alături de ele, afirmația altor gânditori, că persoana lor este organul prin care i se vestesc lumii niște adevăruri veșnice, imuabile. Poți găsi în lucrările lui Nietzsche fraze care exprimă o conștiință de sine puternică, de exemplu: „Eu am dat omenirii cartea cea mai profundă pe care ea o posedă, *Zarathustra*; în curând i-o voi da pe cea mai independentă”. (*Amurgul idolilor*, „Plimbările unui om neconform cu epoca sa”, § 51.) Dar ce spune această frază ieșită din gura sa? Eu am îndrăznit să scriu o carte al cărei conținut a fost scos din niște adâncuri ale unei personalități mai mari decât se întâmplă de obicei în cazul unor cărți similare; și voi furniza o carte care e mai independentă de orice judecată străină decât alte lucrări filosofice; fiindcă eu voi spune în legătură cu lucrurile cele mai importante doar felul cum se raportează la ele instinctele mele personale. Aceasta e modestie nobilă. Bineînțeles, ea nu e pe gustul celor a căror umilință ipocrită spune: Eu nu sunt nimic, opera mea e totul; eu nu transpun în cărțile mele nimic din simțirea mea personală, ci exprim doar ceea ce rațiunea pură îmi poruncește să exprim. Asemenea oameni vor să nege propria lor persoană, pentru a putea să afirme că spusele lor aparțin unui spirit superior. Nietzsche consideră că gândurile sale sunt creațiile persoanei sale, și nimic mai mult.

7

Filosofii de specialitate pot să zâmbească în legătură cu Nietzsche ori să-și susțină părerile referitoare la „pericolele” „concepției sale despre lume”^[35]. Unele dintre aceste spirite, care nu sunt decât niște manuale de logică personificate, nu pot, bineînțeles, să laude creația lui Nietzsche, izvorâtă din impulsurile de viață cele mai puternice și mai nemijlocite.

Nietzsche, cu îndrăznețele salturi ale gândurilor sale, dă, în orice caz, peste niște taine mai adânci ale naturii umane, decât atâtia gânditori logici, cu prudenta lor înaintare târâș. La ce e bună întreaga logică, dacă prinde în plasele ei noționale numai un conținut lipsit de valoare? Când ne sunt comunicate niște gânduri valoroase, ne bucurăm de ele, chiar dacă nu sunt legate între ele prin fire logic. Binele vieții nu depinde doar de logică, ci și de activitatea creatoare de gânduri. Filosofia noastră oficială este în prezent suficient de sterilă și ar putea să aibă foarte multă nevoie să fie revitalizată prin gândurile unui scriitor curajos, îndrăzneț, cum e

Nietzsche. Forța de dezvoltare a acestei filosofii s-a paralizat sub influența pe care gândirea kantiană a exercitat-o asupra ei. Din cauza influenței kantiene, ea și-a pierdut întreaga spontaneitate și genuitate, întregul curaj. Kant a preluat de la filosofia oficială a epocii sale noțiunea de adevăruri care provin din „rațiunea pură” și a căutat să arate că printr-un asemenea adevăr nu putem ști nimic despre lucrurile aflate în afara experienței noastre, adică despre „lucrurile în sine”. De un secol încoace s-a cheltuit o agerime a minții necuprins de mare pentru a se răspândi în toate direcțiile acest gând al lui Kant. În orice caz, rezultatele la care ajunge această agerime a minții sunt adesea precare și banale. Dacă cineva ar traduce banalitățile cuprinse în multe dintre cărțile de filosofie ale epocii prezente, transpunând formulele consacrate într-un limbaj sănătos, atunci un asemenea conținut ar arăta destul de sărăcăcios în fața câte unui aforism scurt al lui Nietzsche. Acesta a avut un anumit drept să rostească, referindu-se la filosofia epocii prezente, fraza mândră: „Ambiția mea este [\[36\]](#) de a spune în zece propoziții ceea ce oricare alt om spune într-o carte întreagă – ceea ce oricare alt om *nu* spune într-o carte întreagă...”

8

După cum, atunci când își exprimă propriile păreri, Nietzsche nu vrea să prezinte nimic altceva decât o creație a instinctelor și pornirilor sale personale, nici părerile altora nu sunt pentru el altceva decât niște simptome din care el trage concluzii cu privire la instinctele care lucrează în diferiți oameni individuali sau în întregi popoare, rase etc. El nu-și face deloc de lucru cu discutarea sau infirmarea unor păreri străine. Dar caută instinctele care se exprimă în aceste păreri. El se străduiește să recunoască din părerile exprimate caracterele personalităților sau popoarelor respective. Pe el îl interesează dacă o părere indică faptul că acolo acționează instinctele sănătății, vitejiei, nobleței sufletești, ale bucuriei de a trăi sau dacă ea izvorăște din niste instincte nesănătoase, de sclav, obosite, dușmănoase vieții; el vrea să știe în ce fel își dezvoltă oamenii adevărurile conform cu instinctele lor și cum își stimulează cu ajutorul acestora țelurile de viață. El vrea să afle cauzele naturale ale părerilor umane.

În orice caz, căutările lui Nietzsche nu sunt deloc pe gustul acelor idealști care-i recunosc adevărului o valoare independentă, care vor să-i dea o „origine pură, superioară” celei a instinctelor. El declară că părerile umane sunt rezultatul activității unor forțe naturale, la fel cum naturalistul

explică organizarea ochiului prin conlucrarea unor cauze naturale. Nietzsche admite la fel de puțin o explicație a evoluției spirituale a omenirii pe baza unor scopuri sau idela-uri morale deosebite, a unei ordini morale a lumii, pe cât de puțin admite naturalistul epocii prezente explicația potrivit căreia natura ar fi construit ochiul într-un anumit mod pentru că avea scopul de a crea pentru organism un organ al văzului. În orice ideal, Nietzsche nu vede decât expresia unui instinct care-și caută satisfacerea pe o anumită cale, la fel cum naturalistul modern vede în organizarea unui organ într-un mod adecvat scopului rezultatul unor legi plasmuitoare organice. Dacă mai există în prezent naturaliști și filosofi care resping orice idee conform căreia natura creează în vederea unor scopuri, dar în fața ideismului moral se opresc și văd în evoluția istorică realizarea unei voințe divine, a unei ordini ideale a lucrurilor, aceasta este o jumătate de măsură în ceea ce privește instinctele. Unor asemenea persoane le lipsește organul prin care să aprecieze în mod just procesele spirituale, în timp ce la observarea proceselor din natură dovedesc că-l au. Dacă un om crede că tinde spre un ideal care nu izvorăște din realitate, el crede așa ceva numai pentru că nu cunoaște instinctul din care ia naștere acel ideal.

Nietzsche este antiidealism în sensul în care naturalistul modern este adversarul presupunerii că există scopuri pe care natura trebuie să le îndeplinească. El vorbește la fel de puțin de niște scopuri morale, pe cât vorbește naturalistul de niște scopuri ale naturii. Nietzsche nu consideră că e mai înțelept să spui: Omul trebuie să îndeplinească un ideal moral, decât să declare: Taurul are coarne ca să poată împunge. El consideră că atât o afirmație, cât și cealaltă, sunt produsele unui mod de a explica lumea care vorbește de o „providență divină”, de o „atotputernicie înțeleaptă”, în loc să vorbească de procese naturale.

Acest mod de a explica lumea este o piedică în calea oricărei gândiri sănătoase; el creează o ceață ideală, imaginară, care împiedică văzul natural, orientat spre observarea realității, să înțeleagă fenomenele lumii; în cele din urmă, el tocește cu totul orice simț al realității.

Când Nietzsche se angajează într-o luptă spirituală, el nu vrea să infirmе niște păreri străine ca atare, ci o face din cauză că aceste păreri indică prezența unor instincte dăunătoare, pe care vrea să le combată. El are aici o intenție asemănătoare aceleia pe care o are un om care combate o influență

dăunătoare din sânul naturii sau nimicește o ființă naturală periculoasă. El nu clădește pe forța de „convingere” a adevărului, ci pe faptul că-și va învinge adversarul, dacă acesta are instinctele nesănătoase, dăunătoare, pe când el are instinctele sănătoase, prielnice vieții. El nu caută nici o altă justificare a unei asemenea lupte, când instinctele sale simt că cele ale adversarului sunt dăunătoare. El nu crede că trebuie să lupte în calitate de reprezentant al unei idei oarecare, ci luptă pentru că instinctele sale îl îndeamnă s-o facă. Ce-i drept, în cazul nici unei lupte spirituale nu e altfel, dar de obicei combatanții sunt tot atât de puțin conștienți de resorturile reale, pe cât sunt de puțin conștienți filosofi de „voința de putere” existentă în ei sau adepții concepției despre ordinea morală a lumii de cauzele naturale ale idealurilor lor. Ei cred că luptă exclusiv o concepție împotriva unei alte concepții, și își ascund adevăratele motive sub niște mantii noționale. Ei nu pomenesc nici de instinctele adversarului, care le sunt antipatice, ba acestea nici nu intră în conștiința lor. Pe scurt, forțele care se îndreaptă cu dușmănie una împotriva celeilalte nu apar deloc la lumina zilei. Nietzsche le spune pe nume, fără nici o reticență, instinctelor adversarului, care-i sunt antipatice, dar le spune pe nume și instinctelor puse de el în mișcare împotriva acestora. Cine vrea să numească o asemenea atitudine cinism, nu are decât s-o facă. Dar să nu uite că în întreaga activitate umană n-a existat altceva decât un asemenea cinism, și că toate plăsmuirile idealiste vane sunt țesute de acest cinism.

FRIEDRICH NIETZSCHE

UN LUPTĂTOR ÎMPOTRIVA EPOCII SALE

II. SUPRAOMUL

10

Întreaga străduință a omului constă, ca la orice ființă vie, în voința de a satisface în cel mai bun mod posibil niște porniri și instincte sădite de natură. Dacă oamenii năzuiesc spre virtute, dreptate, cunoaștere și artă, aceasta se întâmplă din cauză că virtutea, dreptatea etc. sunt niște mijloace prin care instinctele umane se pot dezvolta așa cum o cere natura lor. Fără aceste mijloace, instinctele s-ar pipernici și ar pieri. Omul are încă această particularitate, că *uită* legătura dintre condițiile sale de viață și instinctele sale naturale și privește

acele mijloace de a ajunge la o viață conformă cu natura, viguroasă, drept ceva care are o valoare necondiționată, *în sine*: virtutea, dreptatea, cunoașterea etc. trebuie să fie căutate pentru ele însele. Ele nu au valoare prin faptul că slujesc vieții, ci mai degrabă viața dobândește valoare de-abia prin faptul că tinde spre acele bunuri ideale. Omul nu există – se spune – pentru a trăi după măsura instinctelor sale, ca animalul; el trebuie să-și înnobileze instinctele, prin faptul că le pune în slujba unor scopuri superioare. În acest fel, omul ajunge să se închine la ceva creat de el însuși, pentru a-și satisface pornirile, drept idealuri care de-abia ele conferă vieții sale adevărata sfințenie. El cere *supunere* în fața idealurilor, cărora le atribuie o valoare mai înaltă decât lui însuși. El se desprinde de solul matern al realității și vrea să dea existenței sale un sens și un scop mai înalt. Născocesc o origine nenaturală pentru idealurile sale. Le numește „voința lui Dumnezeu”, „porunci morale veșnice”. Vrea „adevărul de dragul adevărului”, „virtutea de dragul virtuții”. Se consideră un om bun de-abia când a reușit, chipurile, să-și învingă setea de sine, adică instinctele sale naturale, și să urmărească în mod *altruist* un scop ideal. Pentru un asemenea idealist este lipsit de noblețe sau „rău” *acel* om care n-a ajuns până la o atare biruire de sine.

Numai că toate idealurile izvorăsc din instincte naturale. Și ceea ce creștinul privește drept virtute revelată de Dumnezeu a fost născocit inițial tot de oameni, pentru a satisface niște instincte oarecare. Originea naturală a fost uitată și a fost inventată cea divină. Cam la fel este și cu ceea ce ne pun în față filosofi și moraliști.

Dacă oamenii ar avea numai instincte sănătoase și și-ar determina idealurile conform cu acestea, eroarea teoretică referitoare la originea acestor idealuri nu ar dăuna cu nimic. Ce-i drept, idealistii ar avea niște concepții eronate în legătură cu originea scopurilor lor, dar aceste scopuri înseși ar fi sănătoase și viața ar prospera. Dar există instincte nesănătoase, care nu doresc fortificarea, stimularea vieții, ci slăbirea și pipernicirea ei. Ele pun stăpânire pe eroarea teoretică și o transformă în scop al vieții practice. *Ele* sunt acelea care îl induc pe om în eroare, făcându-l să spună: Un om desăvârșit nu este acela care vrea să-și slujească sieși, vieții sale, ci acela care se dăruiește înfăptuirii unui ideal. Sub influența acestor instincte, omul nu se limitează la a inventa în mod greșit pentru scopurile sale o origine nenaturală sau supranaturală, ci el își făurește cu adevărat sau preia de la

alții idealuri care nu slujesc nevoilor vieții. El nu se mai străduiește să scoată la lumina zilei forțele care zac în personalitatea sa, ci trăiește conform cu un model impus naturii sale în mod forțat. Că el preia acest țel de la o religie, sau că și-l fixează el însuși, pe baza anumitor premise, care nu zac în natura lui, acest lucru nu are nici o importanță. Filosoful care are în vedere un scop general al omenirii și își derivă din acesta idealurile morale, pune cătușe naturii umane exact la fel ca întemeietorul unei religii, care le spune oamenilor: Acesta e scopul pe care vi l-a dat Dumnezeu; pe acesta trebuie să-l urmați. Este, de asemenea, indiferent că un om își propune să devină o imagine a lui Dumnezeu sau că el născoceste un ideal al „omului desăvârșit” și caută să devină mai asemănător cu acesta. Real este doar fiecare om *individual*, și pornirile și instinctele acestui om individual. Numai dacă își îndreaptă atenția spre nevoile proprii sale persoane poate afla omul ce prieste vieții sale. Omul individual nu devine „desăvârșit” dacă se neagă pe sine și devine asemănător unui model, ci numai dacă realizează ceea ce, în el, tinde să fie realizat. Activitatea umană nu dobândește un sens de-abia când ajunge să slujească unui scop impersonal, exterior; ea își are sensul în sine însăși.

Ce-i drept, antiidealismul va vedea și în îndepărtarea nesănătoasă a omului de instinctele sale cele mai proprii tot o manifestare instinctuală. El știe că omul poate înfăptui până și ceea ce este contrar instinctelor sale tot numai din instinct. Totuși, el va combate ceea ce este contrar instinctelor, la fel cum medicul combate o boală, deși știe că ea a luat naștere în mod natural, din anumite cauze. Așadar, nu i se poate obiecta antiidealismului: Tu afirmi că toate lucrurile spre care omul năzuiește, deci și toate idealurile, au luat naștere pe o cale naturală; și totuși, tu combați idealismul. Idealurile iau naștere, bineînțeles, pe o cale la fel de naturală ca și bolile; dar omul sănătos combate idealismul așa cum combate o boală. Idealismul însă privește idealurile ca pe ceva care trebuie îngrijit și cultivat.

După Nietzsche, credința că omul devine desăvârșit de-abia când slujește unor scopuri „superioare” este ceva care trebuie *depășit*. Omul trebuie să reflecteze asupra lui însuși și să-și dea seama că el a creat idealurile numai pentru a-și sluji lui însuși. A trăi conform cu natura este mai sănătos decât a alerga după niște idealuri care, după cum se pretinde, nu izvorăsc din realitate. Pe omul care nu slujește unor scopuri impersonale, ci caută scopul și sensul existenței sale în el

însuși, care-și însușește virtuți ce slujesc desăvârșirii forței sale, înfloririi forței sale – pe acesta Nietzsche îl situează mai sus decât pe idealistul altruist.

Acesta e lucrul pe care-l vestește, prin al său *Zarathustra*. Individul suveran, care știe că nu poate trăi decât din propria sa natură, și care vede țelul său într-o formă a vieții modelată pe măsura ființei sale, este pentru Nietzsche supraomul, în opoziție cu omul care crede că viața i-a fost dăruită pentru a sluji unui scop aflat în afara lui însuși.

Zarathustra ne învață ce este *supraomul*, adică omul care știe să trăiască în mod natural, firesc. El îi învață pe oameni să-și privească virtuțile ca pe niște creații ale lor; și le spune să-i disprețuiască pe aceia care își prețuiesc virtuțile mai mult decât pe ei însuși.

Zarathustra s-a dus în singurătate, pentru a se elibera de umilința cu care oamenii se pleacă în fața virtuților lor. Și se întoarce printre oameni de-abia când a învățat să disprețuiască *acele* virtuți care încătușează viața și nu vor să slujească vieții. Acum el se mișcă ușor ca un dansator, fiindcă ascultă numai de sine și de voința sa și nu ia seama la liniile pe care i le trasează virtuțile. Pe spatele său nu mai apasă greu credința că e nedrept să asculți doar de tine însuși. Acum Zarathustra nu mai doarme ca să viseze despre idealuri; el este un om treaz, care se raportează la realitate în mod liber. Omul care s-a pierdut pe sine și zace cu fruntea în pulbere în fața propriilor sale creații este pentru Nietzsche un râu murdar. Iar supraomul este pentru el o mare care primește în ea acest râu, fără a se murdări ea însăși. Fiindcă supraomul s-a găsit pe sine; el se recunoaște *pe sine* drept stăpânul și creatorul virtuților sale. Zarathustra a avut marea trăire că a ajuns să-i fie scârbă de orice virtute care este pusă *deasupra* omului.

„Care este trăirea cea mai mare [\[37\]](#) pe care o puteți avea? E ceasul marelui dispreț. Ceasul în care fericirea voastră devine pentru voi ceva scârbos, și la fel rațiunea voastră și virtutea voastră.”

11

Înțelepciunea lui Zarathustra nu e în consens cu „erudiții moderni”. Aceștia ar vrea să-i facă pe toți oamenii la fel. Dacă toți ar năzui spre *același* țel, spun ei, pe Pământ ar domni mulțumirea și fericirea. Omul ar trebui, spun ei mai departe, să-și rețină dorințele personale speciale și să slujească numai omenirii generale, fericirii comune. Și atunci pe Pământ vor domni pacea și liniștea. Dacă fiecare va avea aceleași dorințe

ca ceilalți, nici unul nu va mai tulbura cercurile de viață ale celui alt. Omul individual nu trebuie să aibă în vedere propria sa persoană și țelurile sale individuale, ci toți trebuie să trăiască după șablonul o dată stabilit. Trebuie să dispară orice viață individuală, separată, și toți trebuie să devină mădulare ale ordinii comune a lumii.

„Nici un păstor și o turmă! [38] Fiecare vrea același lucru ca ceilalți, fiecare e la fel cu ceilalți, cine simte altfel, se duce de bunăvoie la ospiciu.”

„Odinioară lumea întreagă era nebună – spun cei mai rafinați și clipească din ochi.”

„Suntem deștepți și știm tot ce s-a întâmplat: așa nu mai terminăm cu batjocoritul. Încă ne mai ciondănim, dar ne împăcăm în curând, căci altfel ne stricăm stomacul.”

Zarathustra a fost prea mult timp pustnic, ca să urmeze o asemenea înțelepciune. El a auzit sunetele, unice în felul lor, care se fac auzite din interiorul personalității, când omul stă la o parte de gălăgia din piață, unde fiecare nu face decât să repete cuvintele celui alt. Și el ar vrea să strige în urechile oamenilor: ascultați glasurile care răsună numai în fiecare din voi. Fiindcă numai ele sunt conforme cu natura, numai ele îi spun fiecăruia de ce e în stare. Este un dușman al vieții acela care lasă ca aceste glasuri să se stingă neauzite și ascultă strigătele comune ale oamenilor. Celor care susțin egalitatea tuturor oamenilor, Zarathustra nu vrea să le vorbească. Ei nu pot decât să-l înțeleagă greșit. Fiindcă ar crede că supraomul lui este acea imagine-model ideală căreia toți trebuie să-i semene cândva. Dar Zarathustra nu vrea să le facă oamenilor nici un fel de prescripții despre cum trebuie ei să fie; el nu vrea decât să-i atragă fiecăruia atenția asupra propriei lui persoane și să-i spună: Lasă-te în voia ta, urmează-ți numai ție însuși, așază-te *deasupra* virtuții, înțelepciunii și cunoașterii. Unor asemenea oameni, care se caută *pe ei înșiși*, le vorbește Zarathustra; cuvintele sale nu se adresează unei gloate care caută un țel comun, ci unor camarazi, care, ca el, merg pe un drum propriu. Numai ei îl înțeleg, fiindcă știu că el nu vrea să spună: Priviți, acesta este supraomul, deveniți asemeni lui, ci: Iată, eu m-am căutat *pe mine*; așa sunt cum e învăiașura pe care v-o dau; mergeți și căutați-vă pe voi, așa cum am făcut eu, și atunci veți avea supraomul.

„Pustnicilor le voi cânta [39] cântecul meu, și pustnicilor în doi; iar celui care mai are urechi pentru lucruri nemaiauzite, îi voi îngreui inima cu fericirea mea!”

Pe Zarathustra îl însoțesc două animale: șarpele, cel mai inteligent animal, și vulturul, cel mai mândru dintre animale. Ele sunt simbolurile instinctelor sale. Zarathustra prețuiește inteligența, căci ea îl ajută pe om să găsească drumurile încurcate și împletite între ele ale realității; ea îl ajută să știe de ce are nevoie în viață. Și Zarathustra iubește și mândria, căci mândria dă naștere respectului de sine al omului, prin care acesta ajunge să se considere pe sine însuși sensul și scopul existenței sale. Omul mândru nu pune mai presus de sine înțelepciunea sa, virtutea sa. Mândria îl ferește pe om de pericolul de a se uita pe sine însuși, pentru niște țeluri „mai înalte, mai sfinte”. Decât să piardă mândria, Zarathustra ar prefera să piardă inteligența.

Fiindcă inteligența care nu e însoțită de mândrie nu se privește pe sine drept operă umană. Cel căruia îi lipsește mândria și respectul de sine crede că inteligența i-a fost dăruită din cer. Un asemenea om spune: Omul e un prost și el posedă numai atâta inteligență câta vrea cerul să-i dăruiască.

„Chiar dacă inteligența m-ar părăsi cândva [\[40\]](#) – ah, ei îi place să zboare departe! –, fie ca mândria mea să zboare atunci împreună cu prostia mea!”

13

Trei sunt transformările prin care omul trebuie să treacă până se găsește pe sine. Pe acestea ni le arată Zarathustra. La început, spiritul e plin de venerație. El numește virtute ceea ce apasă asupra lui. El se înjosește pe sine, pentru a-și înălța virtutea. El spune: Întreaga înțelepciune este la Dumnezeu, iar eu trebuie să umblu pe căile lui Dumnezeu. Dumnezeu îmi impune sarcinile cele mai grele, ca să verifice forța mea, dacă e destul de tare și destul de stăruitoare. Numai cel răbdător e puternic. Eu vreau să mă supun, spune spiritul aflat pe această treaptă, și vreau să aduc la mdeplinire poruncile date de Spiritul Lumilor, fără să întreb care e sensul acestor porunci. Spiritul simte apăsarea pe care o putere mai înaltă o exercită asupra lui. Spiritul nu umblă pe căile *sale*, ci pe căile celui căruia îi slujește. Vine vremea când spiritul își dă seama că nu-i vorbește nici un Dumnezeu. Atunci, el vrea să fie liber și stăpân în propria sa lume. Caută un fir călăuzitor pentru destinele sale. El nu mai întreabă Spiritul Lumilor cum să-și organizeze viața. Dar caută o lege sigură, un sfânt „tu trebuie”. Caută un etalon cu care să măsoare valoarea lucrurilor; caută un semn prin care să facă distincție între bine și rău. Trebuie să existe o regulă pentru viața mea, care nu depinde de mine, de voința mea, așa vorbește spiritul aflat pe

această treaptă. Eu vreau să mă supun acestei reguli. Sunt liber numai pentru a mă supune unei asemenea reguli.

Dar spiritul depășește și această treaptă. El devine asemeni copilului, care, jucându-se, nu întreabă: Cum *trebuie* să fac asta și asta, ci dă curs numai voinței sale [\[41\]](#), se supune numai lui însuși. „Trei transformări v-am numit, trei transformări ale spiritului, cum spiritul devine cămilă, iar cămila leu, iar leul, în cele din urmă, devine copil. – Așa a grăit Zarathustra.”

14

Ce vor înțelepții care pun virtutea mai presus de om? întreabă Zarathustra. Ei spun: Nu poate avea pacea sufletului decât acela care și-a făcut datoria, acela care s-a supus sfântului „tu trebuie”. Omul trebuie să fie virtuos, pentru ca, după ce și-a făcut datoria, să poată visa despre idealuri îndeplinite și să nu aibă muștrări de conștiință. Un om cu muștrări de conștiință, spun virtușii, seamănă cu un om adormit căruia niște vise rele îi tulbură liniștea somnului.

Puțini știu aceasta [\[42\]](#), dar „trebuie să ai toate virtuțile ca să poți dormi bine. Oare voi depune mărturie falsă? Ori voi preacurvi?”

„Mă voi lăsa în voia poftelor, după slujnica aproapelui meu? Toate acestea s-ar împăca rău cu un somn liniștit...”

„Pace cu Dumnezeu și cu vecinul, așa vrea somnul liniștit. Și pace, de asemenea, cu diavolul vecinului! Căci altfel va umbla noaptea prin casa ta.”

Virtuosul nu face ceea ce-i cere instinctul său, ci ceea ce dă pace sufletului. El trăiește pentru a putea visa în pace despre viață. Lui îi pare și mai bine când nici un vis nu-i tulbură somnul pe care-l numește pace sufletească. Adică: virtuosului îi place cel mai mult dacă primește de undeva regulile pentru faptele sale și dacă, în rest, își poate savura liniștea. „Înțelepciunea sa înseamnă: a veghea pentru a dormi liniștit. Și, adevărat, dacă viața nu ar avea nici un sens, și dacă aș fi nevoit să aleg un nonsens, apoi și pentru mine acesta ar fi nonsensul cel mai vrednic de a fi ales”, spune Zarathustra.

Și pentru Zarathustra a fost o vreme când el credea că lumea a fost creată de un spirit care locuiește în afara lumii, de un zeu. De un zeu nemulțumit, suferind, gândea Zarathustra. Pentru a-și procura o satisfacție, pentru a scăpa de suferința sa, Dumnezeu a creat lumea, gândea odinioară Zarathustra. Dar el a învățat să înțeleagă că aceasta era o imagine nebunească, pe care el însuși și-o crease. „Ah, frați ai mei, acest Dumnezeu [\[43\]](#) pe care-l creasem era operă umană și nebunie umană, la fel ca toți zeii!” Zarathustra a învățat să-și

folosească simțurile și să privească lumea. Și el a ajuns să fie mulțumit de lume; gândurile sale nu mai alunecau spre lumea de dincolo. Odinioară fusese orb și nu fusese în stare să vadă lumea, de aceea își căutase mântuirea în afara lumii. Dar Zarathustra a învățat să vadă și să știe că lumea își are sensul în ea însăși.

„Eul meu m-a învățat o mândrie nouă [44], pe aceasta le-o dau oamenilor prin învățătura mea: să nu-și mai îngroape capul în nisipul lucrurilor cerești, ci să-l poarte sus, liber, un cap pământesc, care creează sensul Pământului.”

15

Idealistii l-au despărțit pe om în trup și suflet, întreaga existență au despărțit-o în idee și realitate. Și au făcut din suflet, din spirit, din idee ceva deosebit de valoros, pentru a putea disprețui cu atât mai mult realitatea, trupul. Zarathustra însă spune: Există numai *o singură* realitate, un singur trup, iar sufletul nu e decât o anexă a trupului, iar ideea o anexă a realității. Trupul și sufletul omului sunt *o singură unitate*; corpul și spiritul răsar dintr-*o singură* rădăcină. Spiritul există numai pentru că există un corp care are forțele necesare pentru a dezvolta în contact cu sine spiritul. La fel cum planta dezvoltă în ea floarea, trupul dezvoltă în el spiritul.

„În spatele gândurilor și sentimentelor tale [45], fratele meu, se află un stăpân puternic, un înțelept necunoscut – el se numește Sine. El locuiește în trupul tău, el este trupul tău.”

Cine are simțul realității caută spiritul, caută sufletul în și la lucrurile lumii reale, el caută rațiunea în lucrurile lumii reale; numai cine consideră că realitatea e lipsită de spirit, „pur naturală”, „brută”, dă spiritului, sufletului, o existență separată. El consideră că realitatea e o simplă locuință a spiritului. Dar unui asemenea om îi lipsește și simțul prin care să perceapă spiritul însuși. Numai din cauză că nu vede spiritul în realitate îl caută altundeva.

„Este mai multă rațiune [46] în trupul tău decât în cea mai bună înțelepciune a ta...”

„Trupul este o mare rațiune, o pluralitate cu un singur sens, un război și o pace, o turmă și un păstor.”

„O unealtă a trupului tău este și mica ta rațiune, frate al meu, pe care tu o numești «spirit», o mică unealtă și jucărie a rațiunii tale celei mari.”

E un prost acela care rupe floarea de pe plantă și crede că floarea ruptă se va mai dezvolta devenind fruct. E un prost și acela care desparte spiritul de natură și crede că un asemenea spirit despărțit de natură ar mai putea să creeze.

Oameni cu instincte bolnave au făcut separația dintre spirit și corp. Doar un instinct bolnav poate să spună: Împărăția mea nu e din această lume [\[47\]](#). Împărăția unui instinct sănătos este *numai această lume*.

16

Ce fel de idealuri au creat acești disprețuitori ai realității! Ia să le vedem, idealurile ascetilor, care spun: Întoarceți-vă privirile de la lumea de aici și îndreptați-le spre lumea de dincolo! Ce înseamnă idealuri ascetice? Cu această întrebare, și cu presupunerile prin care dă răspunsul, Nietzsche ne-a lăsat să privim cel mai adânc în inima lui nemulțumită de cultura occidentală modernă. (*Genealogia moralei*, secțiunea a 3-a.)

Dacă *un artist* cum a fost, de exemplu, Richard Wagner, devine în ultima perioadă a creației sale un adept al idealului ascetic, acest lucru nu înseamnă prea mult. De-a lungul întregii sale vieți, artistul stă deasupra creațiilor *sale*. „Un Homer n-ar fi creat niciodată un Ahile, un Goethe n-ar fi creat niciodată un Faust, dacă Homer ar fi fost un Ahile, dacă Goethe ar fi fost un Faust.” (*Genealogia moralei*, secțiunea a 3-a, § 4). Dacă un asemenea artist ia o dată în serios propria sa existență, dacă el vrea să se transpună în realitate pe sine însuși și concepțiile lui personale, nu e de mirare că ia naștere ceva foarte nereal. Richard Wagner și-a schimbat cu totul atitudinea față de arta sa, din momentul în care a cunoscut filosofia lui Schopenhauer. Înainte, el considera că muzica e doar un mijloc de expresie [\[48\]](#) care are nevoie de ceva pe care să-l exprime, drama. În lucrarea *Opera și drama*, scrisă în 1851, el spune răspicat că cea mai mare eroare în prada căreia ne putem lăsa în ceea ce privește opera este „faptul că un mijloc de exprimare (muzica) e transformat în scop, iar scopul exprimării (drama) e transformat în mijloc de exprimare”.

El s-a declarat adeptul unei alte concepții după ce a cunoscut teoria lui Schopenhauer despre muzică [\[49\]](#). Schopenhauer este de părere că prin muzică ne vorbește însăși esența lucrurilor: voința veșnică, cea care trăiește în toate lucrurile, este întruchipată în toate celelalte arte numai în copiile sale, în idei; muzica nu este o simplă imagine a voinței; în ea, voința se vestește în mod *direct*. Schopenhauer crede că în acordurile muzicii percepe în mod direct ceea ce în toate reprezentările noastre ne apare doar ca reflex: temeiul veșnic al întregii existențe, voința. Muzica, pentru Schopenhauer, ne aduce o solie din transcendent. Această concepție a acționat asupra lui

Richard Wagner. El n-a mai admis ca muzica să fie considerată un mijloc de exprimare a pasiunilor umane reale, așa cum sunt ele întruchipate în drama muzicală, ci a susținut că ea este „un fel de gură prin care se rostește *in sinele* lucrurilor, un telefon al lumii de dincolo". Acum Richard Wagner nu mai credea că exprimă realitatea sub formă de sunete; „de acum înainte el nu numai că vorbea muzică, acest ventriloc al lui Dumnezeu - el vorbea metafizică: atunci nu-i de mirare că până la urmă, într-o bună zi, el a vorbit idealuri ascetice". (*Genealogia moralei*, secțiunea a 3-a, § 5.)

Dacă Richard Wagner și-ar fi schimbat numai concepția despre sensul și importanța muzicii, Nietzsche n-ar fi avut nici un motiv să-i reproșeze ceva. Atunci Nietzsche putea, cel mult, să spună: Wagner a creat, pe lângă operele sale artistice, și tot felul de teorii sucite despre artă. Dar faptul că în ultima perioadă a creației sale Wagner a întruchipat în propriile opere de artă credința transcendentă a lui Schopenhauer, faptul că a folosit muzica pentru a glorifica fuga de realitate, acest lucru nu era deloc pe gustul lui Nietzsche.

Dar „cazul Wagner" nu spune nimic, când e vorba de glorificarea lumii de dincolo în defavoarea lumii de aici, când e vorba de importanta idealurilor ascetice. Artiștii nu stau pe propriile lor picioare. După cum Richard Wagner e dependent de Schopenhauer, tot astfel artiștii au fost „în toate epocile [\[50\]](#) cameristii unei morale sau filosofii sau religii".

Altfel este când filosofii încep să susțină disprețul față de realitate, idealurile ascetice. Ei fac aceasta dintr-un instinct profund.

Schopenhauer a trădat acest instinct prin descrierea pe care o face creării și gustării unei opere artistice. „Dacă, așadar, *opera de artă* [\[51\]](#) înlesnește atât de mult înțelegerea ideilor, în care constă plăcerea estetică, acest lucru nu-și are cauza doar în faptul că, subliniind esențialul și eliminând neesențialul, arta înfățișează lucrurile într-un mod mai clar și mai caracteristic, ci la fel de mult în faptul că *tăcerea totală a voinței, necesară pentru înțelegerea obiectivă a esenței lucrurilor, este realizată cel mai sigur când obiectul privit nu se află deloc în sfera lucrurilor care sunt apte să aibă o relație cu voința.*" (Completări la cartea a 3-a a lucrării *Lumea ca voință și reprezentare*, cap. 30.) „Când însă o împrejurare exterioară sau o dispoziție interioară [\[52\]](#) ne ridică brusc din curentul nesfârșit al voinței, smulgând cunoașterea din rolul de sclavă a voinței, când atenția nu mai e îndreptată spre motivele voinței, ci înțelege lucrurile într-un mod liber de

raportarea lor la voință, deci, le privește *fără interes, fără subiectivism*, în mod pur obiectiv, dăruindu-li-se cu totul, în măsura în care ele sunt doar reprezentări, nu în măsura în care sunt motive, atunci aceasta este ... starea lipsită de dureri pe care Epicur a lăudat-o drept binele suprem și drept starea zeilor, căci pentru acea clipă am scăpat de voința cea josnică, sărbătorim sabatul muncii de temniță a voinței, roata lui Ixion este în repaus." (*Lumea ca voință și reprezentare*, § 38.)

Aceasta este o descriere a unui fel de plăcere estetică pe care o întâlnim numai la filosofi. Nietzsche îi opune o altă descriere, „făcută de un spectator și artist *real* [53] – Stendhal", care numește frumosul *une promesse de bonheur*. Schopenhauer ar vrea să elimine, când e vorba de contemplarea unei opere de artă, orice interes al voinței, orice viață reală, și să guste numai cu spiritul; Stendhal vede în opera de artă o promisiune de fericire, deci o trimitere la viață, și vede valoarea artei în această legătură dintre artă și viață.

Kant cere de la opera de artă frumoasă [54] să placă fără interes, adică să ne ridice din sfera vieții reale și să ne procure o plăcere pur spirituală.

Ce caută filosoful în plăcerea artistică? Mântuire de realitate. Filosoful vrea să fie transpus prin opera de artă într-o dispoziție străină de realitate. Prin aceasta își trădează instinctul fundamental. Filosoful se simte cel mai bine în clipele în care poate scăpa de realitate. Concepția sa despre plăcerea artistică arată că el nu iubeste realitatea.

Filosofii nu ne spun în teoriile lor ceea ce cere spectatorul orientat spre viață, ci numai ceea ce este pe propria lor măsură. Și filosoful este stimulat foarte mult când întoarce spatele vieții. El nu vrea ca realitatea să intersecteze complicatul drumuri parcurse de gândurile sale. Gândirea prosperă mai bine dacă filosoful se retrage din viață. Nu e de mirare, deci, dacă acest instinct fundamental al filosofului devine de-a dreptul o dispoziție vrăjmașă vieții. Întâlnim o asemenea dispoziție la majoritatea filosofilor. Și nu e greu de înțeles că filosoful dezvoltă antipatia sa proprie față de viață sub forma unei teorii și că el cere ca toți oamenii să devină adepții unei asemenea teorii. Schopenhauer a făcut acest lucru. El a găsit că zarva lumii tulbură munca sa de gândire și a simțit că poți gândi cel mai bine asupra realității dacă fugi de realitate. Dar în același timp el a uitat că întreaga gândire asupra realității are valoare numai dacă izvorăște din această realitate. El n-a luat în considerare faptul că filosoful se poate retrage din realitate numai pentru ca gândurile filosofice

născute departe de viață să poată sluji mai bine vieții. Dacă filosoful vrea să impună întregii omeniri instinctul fundamental care-l stimulează numai pe el, ca filosof, el devine un dușman al vieții.

Filosoful care nu privește fuga de lume drept mijlocul de a crea gânduri de simpatie față de lume, ci drept scop, drept țel în sine, nu poate crea decât lucruri lipsite de valoare. Adevăratul filosof fuge, pe de-o parte, de realitate, numai pentru ca, pe de altă parte, să se poată sfredeli cu atât mai adânc în ea. Dar e ușor de înțeles că acest instinct fundamental îl poate ispiti pe filosof să considere că fuga de lume ca atare este valoroasă. În acest caz, filosoful devine un avocat al atitudinii de negare a lumii. El va predica retragerea din lume, un ideal ascetic. El găsește că: „Un anumit ascetism ... o renunțare dură și voioasă, făcută din voința cea mai bună, se numără printre condițiile cele mai favorabile ale supremei spiritualități, precum și printre consecințele ei cele mai firești: așa că, din capul locului, nu ne va mira faptul că idealul ascetic n-a fost tratat niciodată, tocmai de către filosofi, fără o anumită atitudine prezumțioasă.” (*Genealogia moralei*, secțiunea a 3-a, § 9.)

17

O altă origine au idealurile ascetice ale *preoților*. Ceea ce la filosof ia naștere prin creșterea nemăsurată a unui instinct care în cazul lui este îndreptățit constituie idealul fundamental al activității preotești. Preotul vede o eroare în faptul că omul se dăruiește vieții reale; el cere să nu acordăm o importanță prea mare *acestei* vieți, în raport cu o altă viață, care e cârmuită de alte forțe, mai înalte decât cele pur naturale. Preotul neagă faptul că viața reală are un sens în ea însăși și cere ca acest sens să-i fie conferit prin injectarea unei voințe superioare. El consideră că viața în temporalitate este imperfectă și îi opune o viață veșnică, desăvârșită. Retrageră din temporalitate și intrare în ceea ce e veșnic, neschimbător – aceasta ne învață preotul. Aș vrea să citez, drept ceva deosebit de caracteristic pentru modul de a gândi al preotului, câteva fraze din celebra carte *Die deutsche Theologie* (*Teologie germană*) [55], care datează din secolul al XIV-lea și despre care Luther spune [56] că din nici o altă carte, cu excepția Bibliei și a scrierilor lui Augustin, n-a învățat mai mult ce sunt Dumnezeu, Christos și omul. Și Schopenhauer găsește că spiritul creștinismului este exprimat în mod desăvârșit și viguros în această carte. După ce autorul, care ne este necunoscut, a arătat că toate lucrurile lumii nu sunt decât ceva imperfect și

divizat, față de ceea ce este desăvârșit, „care conține și în sine și în ființa sa toate ființele și fără de care și în afara căruia nu există nici o ființă adevărată și în care toate lucrurile își au ființa”, el arată că omul poate să pătrundă în această ființă numai dacă „a pierdut ceea ce este în el creatură, creat, egoitate, sineitate și toate cele de acest fel” și le-a nimicit în el însuși. Ceea ce s-a revărsat din cel desăvârșit și care e cunoscut de către om drept lumea sa reală e caracterizat în felul următor: „Acesta nu e o ființă adevărată și nu are altă ființă decât în cel desăvârșit, ci este o întâmplare sau o strălucire și o lumină care nu este nici o ființă și nu are nici o ființă decât în locul de unde se revărsă strălucirea sau în Soare sau în lumină. Scrierea vorbește și credința și adevărul: păcatul nu e nimic altceva decât faptul că cel creat își întoarce fața de la binele neschimbabil și se întoarce către cele schimbabile, adică: se întoarce de la ceea ce e desăvârșit către ceea ce e divizat și nedesăvârșit și de cele mai multe ori către el însuși. Acuma, bagă de seamă. Când creatura își însușește ceva bun, ca ființă, ca viață, ca știință, ca cunoaștere, ca pricepere și, într-un cuvânt, tot ceea ce ar trebui să numim bun și crede că *ea este aceea sau că acela este al ei sau că-i aparține sau că e de la ea, cu cât mai des și mai mult se întâmplă aceasta, atunci cu atât mai mult ea își întoarce fața*. Ce altceva a făcut Diavolul și ce alta este căderea lui și faptul că își întoarce fața, decât că și-a închipuit *că este și el ceva și că ceva ar fi al lui și că i-ar aparține și lui ceva?* Această părere și «eul» său și «pe mine» al său și «mie» al său și al său «al meu» - aceasta a fost întoarcerea și căderea sa. Și așa mai este și astăzi... Fiindcă tot ceea ce considerăm că e bun, sau ar trebui să numim bun, nu aparține nimănui, ci doar veșnicului și adevăratului Bine, care e doar Dumnezeu, și cine își însușește atributele sale, acela face nedreptate și e împotriva lui Dumnezeu” (cap. 1, 2, 4 din *Teologia germană*, ediția a 3-a, tradusă de Pfeifer).

Aceste fraze exprimă felul de a gândi al *oricărui* preot. Ele exprimă caracterul propriu-zis al *preoției*. Și acest caracter este opusul a ceea ce are pentru Nietzsche valoare superioară și e demn de a trăi. Tipul de om cu valoare superioară vrea să fie tot ceea ce este numai prin sine însuși; el vrea ca ceea ce consideră că e bun și numește bun să nu aparțină altcuiva decât lui însuși.

Dar acel mod de a gândi cu valoare inferioară nu e un caz de excepție. El e „unul dintre faptele cele mai late și mai lungi din câte există. Citită de pe o stea îndepărtată, poate că scrierea

în majuscule a existenței noastre pământești ne-ar duce la concluzia că Pământul este *steaua propriu-zis ascetică*, colțișorul unor creaturi nemulțumite, trufașe și îndărătnice, care n-ar putea să scape în nici un fel de un profund dezgust față de ele însele, față de Pământ, față de întreaga viață." (*Genealogia moralei*, secțiunea a 3-a, § 11.) Preotul ascet este necesar din cauză că majoritatea oamenilor suferă de o „frânare și oboseală” a forțelor de viață, din cauză că majoritatea oamenilor suferă în contact cu realitatea. Preotul ascet este mângâietorul și medicul celor ce suferă din cauza vieții. El îi consolează, spunându-le: Această viață, din cauza căreia suferiți, nu e adevărata viață; la adevărata viață pot ajunge mult mai ușor cei ce suferă din cauza acestei vieți, decât cei sănătoși, care sunt atașați de viață și i se dăruiesc. Prin asemenea cuvinte, preotul cultivă disprețul, calomnierea acestei vieți reale. În cele din urmă, el face să se nască un mod de a gândi care spune: Ca să ajungeți la viața adevărată trebuie să *negați* această viață reală. În prelucrarea acestui mod de a gândi își caută preotul ascetic tăria lui. Prin cultivarea acestui mod de a gândi, el înlătură un mare pericol care-i amenință pe cei sănătoși, puternici și conștienți de sine, din partea celor nenorociți, striviți, căzuți la pământ. Aceștia din urmă îi urăsc pe cei sănătoși și fericiți din punct de vedere trupesc și sufletesc, care-și iau forțele din natură. Preotul caută să mențină la un nivel scăzut această ură, care s-ar manifesta în faptul că cei slabi ar duce în permanență un război de nimicire a celor puternici. De aceea, el spune despre oamenii puternici că duc o viață fără valoare, nedemnă de om, și afirmă că la adevărata viață pot ajunge numai cei care au suferit prejudicii din partea vieții pământești. „Preotul ascetic trebuie să fie pentru noi Mântuitorul predestinat, păstor și avocat al turmei bolnave: de-abia prin aceasta înțelegem misiunea lui istorică nespus de mare. Stăpânirea asupra celor suferinzi este împărăția sa, spre aceasta îl trimite instinctul său, în ea are el arta sa cea mai proprie, măiestria sa, felul său de a fi fericit.” (*Genealogia moralei*, secțiunea a 3-a, § 15.)

Nu e de mirare că un asemenea mod de a gândi duce în cele din urmă până acolo încât adepții nu se mulțumesc numai să disprețuiască viața, ci chiar lucrează în sensul distrugerii ei. Dacă oamenilor li se spune că numai cel suferind, cel slab poate să ajungă la o viață superioară, în cele din urmă suferința, slăbiciunea, vor fi *căutate*. Țelul vieții va deveni acela de a-ți provoca tu însuși dureri, de a ucide cu totul în tine voința. Victimele acestui mod de a gândi sunt sfinții.

„Castitate totală și renunțare la orice voluptate [57] pentru cel ce tinde spre sfințenia propriu-zisă; lepădarea oricărui bun propriu, părăsirea oricărui loc natal, a tuturor rudelor, o singurătate profundă, totală, petrecută într-o stare contemplativă tăcută, într-o pocăință făcută de bunăvoie și cu o autoflagelare îngrozitor de lentă, până la mortificarea completă a voinței, care trece, în ultimă instanță, în moartea de bunăvoie, prin auto-înfometare sau prin ieșirea în calea crocodililor sau prin prăbușirea de pe culmea de stânci sfințită a Himalaiei, prin îngroparea de viu sau și prin aruncarea sub roțile carului care dă înconjur imaginilor de zei, în timp ce baiaderele cântă, scot strigăte de jubilație și dansează", acestea sunt ultimele roade ale modului ascetic de a gândi. (Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, § 68.)

Acest mod de a gândi s-a născut din suferința cauzată de viață și el își îndreaptă armele împotriva vieții. Când omul sănătos, care se bucură de viață, se contaminează de un asemenea mod de a gândi, atunci acesta nimicește în el instinctele sănătoase, puternice. Opera lui Nietzsche culminează acolo unde opune acestei teorii o alta, o concepție pentru oamenii sănătoși, reușiți. Cei nereușiți, degenerați, să-și caute salvarea în teoria preoților ascetici; Nietzsche vrea să-i adune în jurul lui pe cei sănătoși și să le spună o părere care le stă mai bine decât orice ideal dușmănos vieții.

18

Și în cei ce cultivă *știința modernă* mai zace încă idealul ascetic. Ce-i drept, această știință se laudă că a aruncat peste bord toate vechile reprezentări bazate pe credință și se menține între limitele realității. Ea nu vrea să admită nimic din ceea ce nu poate fi numărat, calculat, cântărit, văzut cu ochii, apucat cu mâinile. Învătaților moderni le este indiferent că în acest fel „existența e coborâtă la nivelul unui exercițiu de calcul pentru matematicieni" care stau toată vremea închiși în odaia lor și s-au transformat în niște salahori ai calculului. (*Știința veselă*, § 375.) Un asemenea învățat nu-și atribuie dreptul de a interpreta procesele care trec pe dinaintea simțurilor sale și a minții sale în așa fel încât să le poată stăpâni cu gândirea sa. El spune: Adevărul trebuie să fie independent de arta mea interpretativă, și eu nu am a crea adevărul, ci trebuie să las ca el să-mi fie dictat de către fenomenele lumii.

Unde ajunge în cele din urmă această știință modernă, dacă se abține de la orice interpretare a fenomenelor lumii, a fost exprimat de unul dintre adepții ei (Richard Wahle [58]), într-o

carte recent apărută (*Întregul filosofiei și sfârșitul ei*): „Ce fel de răspuns ar putea găsi spiritul, spionând prin casa lumii și frământând în el întrebările referitoare la esența și scopul a ceea ce se petrece? I s-a întâmplat ca, așa cum se afla în aparentă opoziție cu lumea înconjurătoare, să se dizolve și să se contopească, într-o fugă de întâmplări, cu toate întâmplările. El nu mai «știa» lumea; el spunea: Nu sunt sigur că aici sunt știutori, ci aici sunt doar întâmplări. El vine, firește, în așa fel încât a putut să ia naștere în mod pripit, nejustificat, noțiunea unei cunoașteri.. . Și «noțiuni» au țâșnit, ridicându-se, pentru a aduce lumină în acele evenimente, dar erau niște lumini rătăcitoare, niște suflete ale dorințelor de a ști, niște biete postulate care, în evidența lor, nu spun nimic, ale unei forme de cunoaștere neumplute cu conținut. *Trebuie că în schimbare acționează niște factori necunoscuți*. Asupra naturii lor se așternuse întunericul. Evenimentele sunt vâlul care acoperă ceea ce e veridic”.

Că personalitatea umană poate introduce prin proprie putere în întâmplările realității și adăuga *factorii necunoscuți*, care domnesc în cadrul evenimentelor schimbătoare, la asta învățații moderni nu se gândesc deloc. Ei nu vor să interpreteze fuga fenomenelor cu ajutorul ideilor care izvorăsc din personalitatea lor. Ei vor doar să observe și să descrie fenomenele, nu să le interpreteze. Ei vor să se oprească la datele factice care li se oferă și nu dau voie fanteziei creatoare să-și facă o imagine a realității bine structurată în sine.

Dacă un naturalist cu multă fantezie, Ernst Haeckel [\[59\]](#), schițează din rezultatele diferitelor observații particulare o imagine globală a evoluției pe care a parcurs-o viața organică pe Pământ, acești fanatici ai datelor factice se năpustesc asupra lui și îl acuză că a păcătuیت împotriva științei. Acești oameni nu pot vedea cu ochii, nici pipăi cu mâinile, imaginile vieții naturii schițate de Haeckel. Lor le place mai mult judecata impersonală, decât cea care și-a primit coloritul de la spiritul personalității. Când își fac observațiile, ar prefera să excludă cu totul personalitatea. Este idealul ascetic care-i domină pe fanaticii datelor factice. Ei vor un adevăr situat *dincolo* de judecata individuală, personală. Ceea ce omul poate „proiecta cu fantezia lui” în lucruri nu-i interesează deloc; pentru ei, „adevărul” este ceva absolut desăvârșit, un zeu; omul trebuie să-l descopere, să i se predea, dar nu să-l creeze. Naturaliștii și istoricii sunt animați în prezent de același spirit al idealului ascetic. Pretutindeni dai de enumerări, descrieri

ale faptelor, și nimic mai mult. Orice interpretare a faptelor e interzisă. Orice judecată personală trebuie să fie exclusă.

Printre acești învățați moderni se află și atei. Dar acești atei nu sunt deloc niște spirite mai libere decât contemporanii lor care cred în Dumnezeu. Existența lui Dumnezeu nu poate fi dovedită cu mijloacele științei moderne. Una dintre stelele științei moderne (Du Bois-Reymond [60]) s-a exprimat în felul următor în legătură cu presupunerea că există un „suflet al lumii”: Înainte ca naturalistul să se decidă a face o asemenea presupunere, el cere să-i fie arătat „unde va fi în lume, adăpostit în neuroni și alimentat cu sânge arterial cald, la presiunea potrivită, un conglomerat de celule ganglionare și de fibre nervoase corespunzător ca volum facultăților spirituale ale unui asemenea suflet”. (*Despre limitele cunoașterii naturii*, p. 44.) Știința modernă respinge credința în Dumnezeu din cauză că această credință nu poate rezista în fața credinței în „adevărul obiectiv”. Acest adevăr obiectiv nu e însă altceva decât un nou Dumnezeu, care a ieșit învingător asupra celui vechi.

„Ateismul onest necondiționat (și numai aerul său îl respirăm noi, oamenii mai spirituali ai acestei epoci!) nu este în contradicție cu acel ideal (ascetic), așa cum se pare: el este, mai degrabă, numai una dintre ultimele sale faze de dezvoltare, una dintre formele sale finale și dintre consecințele sale interioare, el este catastrofa care impune respect a unei educații de două mii de ani în sensul adevărului, care până la urmă își interzice *minciuna credinței în existența lui Dumnezeu*.” (*Genealogia moralei*, secțiunea a 3-a, § 27.) Creștinul caută adevărul în Dumnezeu, deoarece el crede că Dumnezeu e izvorul întregului adevăr; ateul modern respinge credința în Dumnezeu, din cauză că Dumnezeul său, idealul său de adevăr, îi interzice această credință. Spiritul modern vede în Dumnezeu o creație a omului, iar în „adevăr” vede ceva care există fără orice aport uman, prin sine însuși. „Spiritul cu adevărat liber” merge și mai departe. El întreabă: „*Ce înseamnă întreaga voință de adevăr?*” De ce adevăr? Căci orice adevăr ia naștere prin faptul că omul cugetă la fenomenele lumii, că își formează gânduri în legătură cu lucrurile. Omul însuși este creatorul adevărului. „Spiritul liber” devine conștient de faptul că el creează adevărul. El nu mai privește adevărul ca pe ceva căruia i se subordonează; îl privește drept creația sa.

Oamenii înzestrați cu instincte de cunoaștere slabe, nereușite, nu îndrăznesc să atribuie fenomenelor lumii un sens creat prin puterea creatoare de noțiuni a personalității lor. Ei vor ca „legitatea naturii” să apară în fața organelor lor de simț ca fapt dat. O imagine a lumii subiectivă, plăsmuită conform cu organizarea spiritului uman, le pare lipsită de valoare. Dar simpla observare a ceea ce se petrece în lume nu ne furnizează decât o imagine a lumii incoerentă și totuși nedivizată în detalii. Simplului observator al lumii, nici un obiect, nici un proces nu-i apare mai important decât celălalt. Organul rudimentar al unui organism, care poate că, după ce am reflectat asupra lui, ne pare lipsit de orice importanță pentru evoluția vieții, stă în fața sa cu exact aceeași pretenție de a fi luat în seamă ca și partea cea mai nobilă a organismului, cât timp nu facem decât să privim starea de fapt obiectivă. Cauza și efectul sunt niște fenomene care au loc unul după celălalt, care trec unul în celălalt, fără a fi separate prin nimic, cât timp *doar le observăm*. De-abia când începem să ne punem în activitate gândirea, când separăm fenomenele care sunt întrețesute unele într-altele și le raportăm ideatic unele la celelalte devine vizibilă o *legătură logică*. De-abia gândirea declară că unul dintre fenomene este o cauză, celălalt – un efect. Vedem o picătură de ploaie căzând și făcând o mică adâncitură. O ființă care nu poate gândi nu va vedea aici o cauză și un efect, ci doar o succesiune de fenomene. O ființă care gândește izolează fenomenele, stabilește un raport între faptele izolate și desemnează unul dintre ele drept cauză, pe celălalt - drept efect. Prin observarea fenomenelor, intelectul se simte îndemnat să producă gânduri și să le contopească pe acestea cu faptele observate, până când rezultă o imagine pătrunsă cu gânduri a lumii. Omul face acest lucru pentru că vrea să domine cu gândirea sa suma observațiilor. Dacă în fața lui apare ceva gol de gânduri, acest ceva apasă asupra lui ca o putere necunoscută. El se opune acestei puteri, o învinge, prin faptul că face din ea ceva ce poate fi gândit. Orice activitate de numărare, cântărire și calculare a fenomenelor are loc din același motiv. Este *voința de putere*, care se manifestă în instinctul de cunoaștere. (Eu am descris în mod amănunțit procesul cunoașterii în cele două cărți: **Adevăr și știință** și **Filosofia libertății**. [\[61\]](#))

Intelectul slab, obtuz, nu vrea să-și mărturisească faptul că el însuși este acela care interpretează fenomenele, ca manifestare a voinței sale de putere. El consideră că și

interpretarea lui e o stare de fapt și întreabă: Cum ajunge omul să găsească în realitate o asemenea stare de fapt? El întreabă, de exemplu: Cum se face că intelectul recunoaște în două fenomene care au loc unul după altul o cauză și un efect? Toți cei care s-au ocupat de teoria cunoașterii, de la Locke, Hume, Kant și până la contemporanii noștri, au căutat să afle răspunsul la această întrebare. Agerimea de gândire pe care au cheltuit-o pentru a face această cercetare a rămas sterilă. Explicația este dată în voința de putere a intelectului uman. Întrebarea nu se pune deloc așa: Este posibil să avem gânduri, judecăți în legătură cu fenomenele?, ci: Are nevoie intelectul uman de asemenea judecăți? El le aplică din cauză că are nevoie de ele, și nu pentru că ele sunt posibile. Esențialul este „să înțelegem că, în scopul perpetuării unor ființe de felul nostru, trebuie să se creadă că asemenea judecăți sunt adevărate; ceea ce nu înseamnă deloc că nu s-ar putea și ca ele să fie judecăți *greșite*!” (*Dincolo de bine și de rău*, § 11.) „Și noi suntem înclinați din principiu să afirmăm că judecățile cele mai greșite ne sunt cele mai indispensabile, că fără a admite ficțiunile logice, fără a măsura realitatea conform cu lumea pur inventată a ceea ce e necondiționat, a fi egal cu tine însuși, fără o falsificare permanentă a lumii prin număr omul n-ar putea trăi, că renunțarea la judecățile greșite ar fi o renunțare la viață, o negare a vieții.” (Idem, § 4.) Cel cărui frazele de mai sus îi par paradoxale, să se gândească ce rodnică este aplicarea geometriei la realitate, cu toate că în lume nu există nicăieri linii, suprafețe etc. cu adevărat regulate din punct de vedere geometric.

Când intelectul slab, obtuz, își dă seama că toate judecățile asupra lucrurilor provin din el însuși și se contopesc cu observațiile, el nu are curajul de a aplica fără rezervă aceste judecăți. El spune: Judecățile de acest fel nu ne pot da cunoașterea „adevăratei esențe” a lucrurilor. Prin urmare, această „adevărată esență” rămâne inaccesibilă cunoașterii noastre.

Și intelectul slab mai caută pe o altă cale să demonstreze că prin cunoașterea umană nu se poate ajunge la nimic sigur. El spune: Omul vede, aude, pipăie lucrurile și procesele. Ceea ce percepe astfel sunt niște impresii făcute asupra organelor sale de simț. Dacă percepe o culoare, un sunet, el nu poate să spună decât: Ochiul meu, urechea mea sunt determinate într-un anumit mod să perceapă o culoare, un sunet. Omul nu percepe ceva *din afara lui*, ci numai o modificare a propriilor sale organe. În cadrul percepției, ochiul, urechea etc. sunt

făcute să simtă într-un anumit fel; ele sunt transpuse într-o anumit stare. Și omul percepe aceste stări ale propriilor sale organe drept culori, sunete, mirosuri etc. În orice percepție, omul percepe numai propriile sale stări. Ceea ce el numeste lume exterioară e alcătuită numai din aceste stări ale sale; este, deci, în sensul propriu al cuvântului, opera sa. Lucrurile care-l fac să depene din el însuși lumea exterioară nu-i sunt cunoscute; el cunoaște numai efectele exercitate de ele asupra organelor sale. Văzută astfel, lumea pare un vis al omului, declanșat de ceva necunoscut.

Dacă acest gând e gândit până la capăt în mod consecvent, el atrage după sine următorul adaos. Omul nu cunoaște nici organele sale decât în măsura în care le percepe; ele sunt niște părți ale lumii percepțiilor sale. Iar de propria lui sine omul devine conștient numai în măsura în care el deapănă din sine imaginile lumii. El percepe niște imagini de vis și, în mijlocul lor, un „eu”, pe lângă care trec aceste imagini de vis. Fiecare imagine de vis apare în tovărășia acestui „eu”. Se poate spune și așa: fiecare imagine de vis apare în mijlocul lumii de vis mereu raportată la acest „eu”. Acest „eu” e atașat de imaginile de vis, ca determinare, ca însușire a lor. Și, implicit, el însuși este, ca determinare a imaginilor de vis, ceva de vis. J. G. Fichte cuprinde această concepție în cuvintele: „Ceea ce ia naștere prin cunoaștere [\[62\]](#) și din cunoaștere este numai o cunoaștere. Dar orice cunoaștere nu e decât o copie, și în ea se cere mereu ceva care să corespundă imaginii. Această cerință nu poate fi satisfăcută de nici o cunoaștere; iar un sistem al cunoașterii este în mod necesar un sistem de simple imagini, *lipsit de orice realitate, sens și scop*”. Întreaga realitate este pentru Fichte [\[63\]](#) un minunat „vis, fără o viață despre care visăm și fără un spirit care visează” ; un vis „a cărui coerență constă într-un vis despre el însuși”. (*Menirea omului*, cartea a 2-a.)

Ce importanță are acest întreg șir de gânduri? Un intelect slab, care nu vrea să încerce să dea lumii un sens din el însuși, caută acest sens în lumea observațiilor. Și acolo, bineînțeles, nu-l poate găsi, fiindcă în simpla observație nu există gânduri. Intelectul puternic, fertil, își folosește lumea de noțiuni pentru a interpreta observațiile; intelectul slab, steril, se declară el însuși prea neputincios pentru a face acest lucru și spune: Eu nu pot găsi nici un sens în fenomenele lumii; ele sunt niște simple imagini care trec pe lângă mine. De aceea, sensul existenței trebuie căutat afară, dincolo de lumea fenomenală. Prin aceasta, lumea fenomenală, adică realitatea umană, e

declarată un vis, o amăgire, un nimic, și „adevărata esență” a fenomenelor e căutată într-un „lucru în sine”, până la care nu ajunge nici o observație, nici o cunoaștere, adică despre care căutătorul cunoașterii nu-și poate face nici o reprezentare. Așadar, pentru omul cunoscător, această reprezentare este un gând cu totul gol, gândul la un *nimic*. Pentru acei filosofi care vorbesc despre „lucrul în sine” lumea fenomenală este un vis. Dar ceea ce ei privesc drept „adevărata esență” a acestei lumi fenomenale este *nimic*. Întreaga mișcare filosofică în cadrul căreia se vorbește despre „lucrul în sine”, și care în epoca modernă se sprijină mai ales pe Kant, este credința în *nimic*, este nihilism filosofic.

20

Când spiritul puternic caută să afle cauza unei fapte și realizări umane, el o găsește întotdeauna în voința de putere a personalității individuale. Dar omul cu un intelect slab, lipsit de curaj, nu vrea să admită acest lucru. El nu se simte suficient de puternic pentru a deveni stăpânul faptelor sale și a le da el însuși direcția. El explică pornirile care-l conduc drept porunci ale unei puteri superioare. El nu spune: Acționez așa cum *vreau*; ci spune: Acționez conform unei porunci [64], așa cum *trebuie* să acționez. El nu vrea *să-și poruncească*, ci vrea *să se supună*. Pentru o anumită treaptă a evoluției, oamenii privesc imboldurile lor de a acționa drept porunci ale lui Dumnezeu, pe o altă treaptă ei cred că aud în interiorul lor un glas care le poruncește. În ultimul caz, ei nu îndrăznesc să spună: Eu însumi sunt acela care poruncește aici; ei afirmă: În mine își spune cuvântul o voință superioară. Părerea unuia este că în fiecare caz în parte *conștiința* lui îi spune cum să acționeze; un altul susține că îi poruncește un imperativ categoric. Să ascultăm ce spune J. G. Fichte: „Un lucru *trebuie* să se întâmple [65] fiindcă, pur și simplu, trebuie să se întâmple: ceea ce conștiința mea ... pretinde să fac; eu sunt aici numai și numai pentru ca acest lucru să se întâmple; pentru a-l cunoaște, am minte; pentru a-l săvârși, am putere”. (*Menirea omului*, cartea a 3-a.) Citez de predilecție afirmațiile lui J. G. Fichte, din cauză că el a gândit până la capăt, cu o consecvență de fier, părerea celor „slabi și nereușiți” [66]. Ne putem da seama unde duc asemenea păreri numai dacă le căutăm acolo unde ele au fost gândite până la capăt; nu ne putem bizui pe cei cu jumătățile de măsură, care gândesc orice gând numai până la jumătate.

Cei ce gândesc în felul descris nu caută izvorul cunoașterii în personalitatea individuală; ci îl caută *dincolo* de această

personalitate, într-o „voință în sine”. Ei pretind că această „voință în sine” îi vorbește omului individual drept „glas al lui Dumnezeu” sau „glas al conștiinței”, drept „imperativ categoric” ș.a.m.d. El este – spun ei – conducătorul universal al faptelor umane și *izvorul original al moralității*, și el determină, de asemenea, *scopurile faptelor morale*. „Eu spun că porunca faptei înseși este aceea care pune în fața mea un scop, prin ea însăși: același ceva din mine care mă obligă să gândesc că eu trebuie să acționez așa mă obligă să cred că din această acțiune va rezulta ceva; deschide ochiului perspectiva unei alte lumi.” „După cum trăiesc în *supunere*, trăiesc totodată în contemplarea *scopului ei*, trăiesc în *lumea mai bună pe care mi-o făgăduiește*.” (Fichte, *Menirea omului*, cartea a 3-a.) Cel ce gândește așa nu vrea să-și dea el însuși un țel; el vrea să se lase condus spre un țel de acea voință superioară căreia i se supune. El vrea să se descotorosească de voința lui proprie și să devină instrumentul unor scopuri „superioare”. Fichte descrie dăruirea către „voința veșnică în sine” în niște cuvinte care se numără printre cele mai frumoase creații ale simțului pentru supunere și umilință. „Voință sublimă, vie [\[67\]](#), pe care nici un nume nu te numește și nici o noțiune nu te cuprinde, fără îndoială că-mi este îngăduit să-mi înalț inima către tine; căci tu și cu mine nu suntem despărțiți. *Glasul tău sună în mine, al meu dă ecou în tine; și toate gândurile mele, numai să fie adevărate și bune, sunt gândite în tine*. – În tine, cel ce nu poate fi înțeles, ajung să mă înțeleg pe mine însumi și lumea devine cu totul de înțeles pentru mine, toate enigmele existenței mele se dezleagă și în spiritul meu ia naștere armonia cea mai desăvârșită.” „Îmi acopăr chipul în fața ta, și-mi pun mâna pe gură. Cum ești tu pentru tine însuși și cum îți apari tu ție însuși n-o pot înțelege niciodată, pe cât e de sigur că eu nu voi putea deveni niciodată tu însuși. După o mie de ori o mie de vieți trăite ca spirit te voi înțelege la fel de puțin ca acum, în această colibă de lut.” (*Menirea omului*, cartea a 3-a.)

Omul individual nu poate ști încotro vrea această voință, în ultimă instanță, să-l ducă pe om. Cine crede în această voință mărturisește astfel că nu știe *nimic* despre scopurile finale ale faptelor sale. Țelurile pe care și le *creează* omul individual nu sunt, însă, pentru un asemenea om care crede într-o voință superioară, niște țeluri „adevărate”. Prin aceasta, el pune în locul țelurilor particulare pozitive create de individ un scop final al întregii omeniri, al cărui continut ideatic este însă un *nimic*. Un asemenea om este un *nihilist moral*. El este

prizonierul celei mai periculoase forme de ignoranță din câte pot fi concepute. Nietzsche a vrut să trateze despre acest fel de ignoranță într-o carte separată a lucrării sale rămasă neterminată, *Voința de putere* [68]. (Comp. Anexa la vol. VIII din ediția *Operele complete* ale lui Nietzsche.)

Imnul de laudă închinat nihilismului moral îl întâlnim din nou în cartea lui Fichte *Menirea omului* (cartea a 3-a): „Eu nu vreau să încerc [69] ceea ce îmi este imposibil prin ființa pieritoare și care nu mi-ar folosi la nimic, nu vreau să știu cum ești tu în tine însuși. Dar relațiile și legăturile tale cu mine, cel pieritor, stau deschise în fața ochiului meu; să devin ceea ce trebuie să devin! – și ele mă vor înconjura într-o claritate mai luminoasă decât conștiința propriei mele existențe. Tu *creezi* în mine cunoașterea datoriei mele, a menirii mele în șirul ființelor înzestrate cu rațiune; în ce fel, asta n-o știu și nici nu am nevoie s-o știu. *Tu știi și cunoști* ceea ce eu gândesc și voiesc; cum poți tu ști – prin ce act faci să se nască această conștiință, *din aceasta eu nu înțeleg nimic*; ba chiar, eu știu foarte bine că noțiunea unui act, și anume a unui act deosebit al conștiinței, este valabil numai în ceea ce mă privește pe mine, dar nu pe tine, cel inimit. *Tu voiești*, căci tu vrei ca supunerea mea liberă să aibă urmări în toată veșnicia; *actul voinței tale nu-l înțeleg*; și știu doar atât, că nu e asemănător cu al meu. *Tu făptuiești*, și voința ta însăși este *faptă*; dar felul tău de a acționa este de-a dreptul opus singurului fel de a acționa pe care eu sunt în stare să-l concep. *Tu trăiești și ești*, căci tu știi, voiești și acționezi, omniprezent rațiunii celei finite; *dar tu nu ești așa cum voi putea gândi eu o existență, de-a lungul tuturor veșnicilor, și numai așa*".

Nihilismului moral, Nietzsche îi opune țelurile pe care și le pune în față voința individuală *creatoare*. Predicatorilor resemnării, Zarathustra le strigă:

„Acești predicatori ai resemnării! [70] Peste tot acolo unde sunt ființe mărunte și bolnave și pline de pecingine ei se târăsc spre ele, asemeni unor păduchi; și numai scârba mea mă împiedică să-i strivesc.

Prea bine! Aceasta e predica mea pentru urechile lor: eu sunt Zarathustra, cel fără Dumnezeu, care grăiește: «Cine e mai fără Dumnezeu decât mine, ca să mă bucur de învățătura pe care mi-o va da?»

Eu sunt Zarathustra, cel fără Dumnezeu, unde găsesc ființe care să-mi semene? Și toți aceia îmi seamănă *care-și dau ei înșiși voința lor și care leapădă de pe ei toată resemnarea*".

Personalitatea puternică, cea care *creează* țeluri, este lipsită de scrupule când e vorba de aducerea lor la îndeplinire. Spre deosebire de ea, personalitatea slabă aduce la îndeplinire numai lucruri la care voința lui Dumnezeu sau „glasul conștiinței” sau „imperativul categoric” spun Da. Ceea ce corespunde acestui Da, e desemnat de către omul slab drept *bun*, iar ceea ce-i este împotriva, drept *rău*. Omul puternic nu poate să recunoască acest „bun și rău”; fiindcă el nu recunoaște acea putere de la care cel slab așteaptă să-i desemneze ce e bine și ce e rău. Ceea ce el, omul puternic, vrea, este *bun* pentru el; și el îl aduce la îndeplinire împotriva tuturor forțelor care i se opun. Și caută să învingă ceea ce îl stânjenește în îndeplinirea țăelurilor sale. El nu crede că o „voință veșnică a lumii” conduce toate hotărârile de voință individuale spre o mare armonie, dar este de părere că întreaga evoluție umană rezultă din impulsurile de voință ale personalităților individuale și că se dă un război veșnic între manifestările de voință individuale, un război în cadrul căruia voința mai puternică va ieși întotdeauna învingătoare asupra celei slabe.

Cei slabi și fără curaj desemnează personalitatea puternică, personalitatea care vrea să-și dea ea însăși lege și scop, drept păcătoasă. Ea stârnește frică, deoarece încalcă ordinele stabilite prin tradiție; ea numește lipsit de valoare ceea ce oamenii slabi s-au deprins să numească valoros și inventează lucruri noi, necunoscute înainte de ea, pe care le desemnează drept valoroase: „Fiecare acțiune individuală, fiecare mod de a gândi fac să se nască flori; nu se poate calcula nicidecum cât trebuie să fi suferit de-a lungul întregii istorii tocmai spiritele cele mai rare, mai alese, mai genuine, din cauză că au fost resimțite mereu drept rele și periculoase, *ba chiar ele însele s-au simțit așa*. Sub domnia moralei tradiționale, originalitatea de orice fel a ajuns să aibă conștiința încărcată; până în momentul de față, cerul celor mai buni este întunecat, din această cauză, mai mult decât ar trebui”. (*Aurora*, § 9.)

„Spiritul cu adevărat *liber* ia hotărâri prime prin excelență; cel neliber se decide în funcție de ceea ce ne învață tradiția. Moralitatea nu e altceva (prin urmare, *nu e mai mult!*) decât supunere în fata unor datini sau norme morale, indiferent de ce natură vor fi fiind; normele morale sunt însă modul *tradițional* de a acționa și de a estima.” (*Aurora*, § 9.) Această învățătură tradițională este ceea ce moraliștii interpretează drept „voință veșnică”, „imperativ categoric” etc. Dar orice tradiție este rezultatul pornirilor și impulsurilor naturale ale

unor oameni individuali, ale unor triburi sau popoare întregi etc. Ea este produsul unor cauze naturale, exact la fel ca și, să zicem, condițiile meteorologice care domnesc în diferite ținuturi. Spiritul liber declară că el nu e legat de această tradiție. El are pornirile și impulsurile sale individuale și acestea nu sunt mai puțin îndreptățite decât ale celorlalți. El transpune aceste impulsuri în fapte, la fel cum un nor trimite ploaie pe suprafața Pământului, dacă există cauzele respective. Spiritul liber se situează *dincolo de ceea ce tradiția privește drept bine și rău*. Își creează el însuși binele și răul lui.

„Când am venit la oameni, i-am găsit așezați pe o veche închipuire. Toți își închipuiau că știu deja de multă vreme ce este pentru om *bine și rău*.

Orice vorbire despre virtute le părea o chestiune veche, obosită; iar cel ce voia să doarmă bine, mai vorbea și înainte de a merge la culcare despre «bine și rău».

Această stare de somn am tulburat-o când am vestit: ce e bine și ce e rău, *asta n-o știe încă nimeni* - poate că numai cel ce creează.

Dar acesta e cel ce *creează* țelul omului și care-i dă Pământului sensul său și viitorul său; de-abia aceasta face *în mod creator* ca ceva să fie bine și rău." (*Zarathustra*, partea a 3-a, „Despre table de legi vechi și noi”).

Și atunci când spiritul liber acționează conform tradiției, o face pentru că el *vrea* să facă din motivele tradiționale motivele sale și pentru că în anumite cazuri nu consideră necesar să pună ceva nou în locul a ceea ce spune tradiția.

22

Omul puternic își caută sarcina de viață în încercarea de a-și impune *sinea* sa creatoare. Acest *egoism* îl deosebește de cei slabi, care văd moralitatea în dăruirea *altruistă* către ceea ce ei spun că e binele.

Cei slabi predică altruismul drept virtute superioară. Dar altruismul lor nu e decât urmarea lipsei lor de forță creatoare. Dacă ar avea o sine creatoare, ar și vrea s-o impună. Cel puternic iubește războiul, fiindcă el are nevoie de război pentru a-și impune creațiile împotriva forțelor care i se opun.

„Pe dușmanul vostru să-l căutați, războiul vostru să-l purtați și pentru gândurile voastre! Și dacă gândul vostru e învins, onestitatea voastră să mai scoată și atunci un strigăt de triumf din cauza lui! Să iubiți pacea ca mijloc de a purta noi războaie. Și să iubiți pacea scurtă mai mult decât pe cea lungă.

Nu vă îndemn să munciți, ci să luptați. Munca voastră să fie o luptă, pacea voastră să fie o biruință!

Voi spuneți că o cauză *bună* sfințește chiar războiul! Eu însă zic: un război bun este acela care sfințește orice lucru. Războiul și curajul au făcut lucruri mai mari decât iubirea aproapelui. Nu compătimirea voastră, ci vitejia voastră i-a salvat până acum pe cei nenorociți." (*Zarathustra*, partea 1, „Despre război și poporul războinic”).

Omul creator acționează neîndurător și fără a cruța ceea ce i se împotrivesc. El nu cunoaște virtutea celor suferinzi: compătimirea. Impulsurile celui care creează provin din forța sa, nu din faptul că simte suferința celui alt. El face tot ce-i stă în putere pentru ca forța să iasă învingătoare, nu pentru ca să fie cultivat ceea ce e slab și suferind. Schopenhauer a declarat că întreaga lume este un spital, și că faptele izvorâte din compătimire pentru cei suferinzi sunt virtuțile supreme. Prin aceasta, el a exprimat morala creștinismului într-o altă formă decât o face acesta însuși. Omul creator nu se simte chemat să aducă servicii de infirmieră. Cei destoinici, sănătoși, nu pot exista pentru a fi la dispoziția celor slabi și bolnavi. Compătimirea slăbește puterea, curajul, vitejia.

Compătimirea caută să mențină tocmai ceea ce omul puternic vrea să depășească; slăbiciunea, suferința. Biruința celor puternici asupra a ceea ce e slab este sensul întregii evoluții a omului, ca și a întregii creaturi: „Viața însăși este, *în esență*, acaparare, rănire, copleșire a ceea ce e străin și mai slab, oprimare, duritate, impunerea formelor proprii, integrare și, cel puțin, în cazul cel mai blând, exploatare". (*Dincolo de bine și de rău*, § 259.)

„Și dacă nu vreți să fiți destine [\[71\]](#) și neîndurători, cum ați putea – împreună cu mine – să învingeți?

Și dacă duritatea voastră nu vrea să fulgere și să taie și să îmbucătățească, atunci ați putea cândva – împreună cu mine – să creați?

Căci creatorii sunt duri. Iar fericirea trebuie să vi se pară ca și cum v-ați apăsă mâna pe milenii, ca în ceară.

– Fericire, a scrie pe voința unor milenii ca pe un metal – mai dur ca metalul, mai nobil ca metalul. Dur de tot este doar ceea ce e cel mai nobil.

Această nouă tablă a legii, o, frații mei, o așez deasupra voastră, deveniți duri." (*Zarathustra*, partea a 3-a, „Despre table de legi vechi și noi")

Spiritul liber nu așteaptă compătimire. Pe acela care ar vrea să-l compătimească, el ar simți nevoia să-l întrebe: Mă

consideri așa de slab încât să nu-mi pot purta singur suferința? El simte că orice compătimire îi lezează rușinea. Nietzsche exprimă repulsia celor puternici față de compătimire în partea a 4-a din Zarathustra. În cursul călătoriilor sale, Zarathustra ajunge într-o vale care se numește „Moartea șerpilor” [72]. Aici nu se află nici o vietate. Vine doar un soi de șerpi verzi și urâți, ca să moară. În această vale și-a făcut adăpostul „cel mai urât dintre oameni”. El nu vrea să fie văzut de nici o ființă, din cauza urâteniei sale. În această vale nu-l vede nimeni, în afară de Dumnezeu. Dar nici privirea lui n-o suportă. Conștiința faptului că privirile lui Dumnezeu pătrund peste tot îi este o povară. De aceea, el l-a ucis pe Dumnezeu, adică a ucis în el însuși credința în Dumnezeu. A devenit ateu din cauza urâteniei sale. Când Zarathustra îl vede pe acest om, este năpădit de ceea ce credea că ucisese pentru totdeauna în sine: compătimirea față de urâtenia aceea îngrozitoare. Este o ispitire prin care trece. Dar el respinge imediat sentimentul de compătimire și redevine *dur*. Omul cel mai urât îi spune: Duritatea ta cinstește urâtenia mea. Eu sunt prea *bogat* în urâtenie pentru a suporta compătimirea vreunui om. Compătimirea lezează rușinea.

Cine are nevoie de compătimire, nu poate sta singur, pe propriile lui picioare, dar spiritul liber vrea să se sprijine numai pe sine însuși.

23

Cei slabi nu se declară mulțumiți când se arată că voința naturală de putere e cauza faptelor umane. Ei nu caută doar niște corelații naturale în evoluția omului, ci caută raportul dintre faptele umane și ceea ce ei numesc „voința în sine”, „ordine morală veșnică a lumii”. Celui care acționează împotriva acestei ordini a lumii îi pun în seamă *o vină*. Și ei nu se mulțumesc să aprecieze o faptă după consecințele ei naturale, ci ridică pretenția ca o faptă vinovată să atragă după sine și niște consecințe morale, niște *pedepse*. Se numesc pe ei înșiși vinovați, când constată că modul lor de a acționa nu este în concordanță cu ordinea morală a lumii; ei își întorc fața cu repulsie de la izvorul răului din ei și numesc aceasta *conștiință încărcată*. Personalitatea puternică nu consideră valabile aceste notiuni. O interesează numai consecințele naturale ale faptelor ei. Ea întreabă: Ce valoare are pentru viață modul meu de a acționa? Oare corespunde lucrului pe care l-am vrut? Cel puternic se poate mistui dacă o faptă nu-i reușește, dacă rezultatul nu corespunde intențiilor sale. Dar el nu se autoînvinuiește. Fiindcă nu își măsoară modul de a

acționa cu niște etaloane supranaturale. El știe că acționează în mod corespunzător pornirilor sale naturale și poate, cel mult, să regrete că acestea nu sunt mai bune. Tot așa face și cu aprecierea faptelor săvârșite de ceilalți. El nu cunoaște o *apreciere morală* a faptelor. El e imoralist.

Ceea ce tradiția desemnează drept rău, e privit de către imoralist ca o emanație a instinctelor umane în aceeași măsură ca și binele. Pedepsa nu este pentru el ceva condiționat din punct de vedere moral, ci doar un mijloc de a se extirpa instinctele anumitor oameni, care le fac rău celorlalți. După părerea imoralistului, societatea nu pedepsește din cauză că are un „drept moral” de a face să fie ispășită vina, ci numai pentru că ea se dovedește mai puternică decât omul individual care are instincte îndreptate împotriva celorlalți. Puterea societății stă împotriva puterii individului. Aceasta este legătura naturală dintre o faptă „rea” săvârșită de un individ uman, pe de-o parte, și sentința juridică rostită de societate, pe de altă parte, *voința de putere*, adică de manifestare a acelor instincte care există în majoritatea oamenilor, este ceea ce se manifestă într-o societate prin cultivarea jurisprudenței. Orice pedepsire este biruința majorității asupra unui singur individ. Dacă ar învinge individul asupra societății, modul lui de a acționa ar trebui să fie desemnat drept *bun*, iar acela al celorlalți drept *rău*. Fiecare *jurisprudență* exprimă numai ceea ce societatea recunoaște drept cea mai bună bază a voinței sale de putere.

24

Deoarece Nietzsche vede în faptele umane numai o emanație a instinctelor, iar acestea din urmă sunt diferite la oameni diferiți, lui i se pare necesar ca și faptele lor să fie diferite. De aceea, Nietzsche este un adversar hotărât al principiului democratic: Aceleași drepturi și aceleași îndatoriri pentru toți. Oamenii nu sunt egali, de aceea nici drepturile și îndatoririle lor nu trebuie să fie egale. În cursul natural al istoriei lumii vor exista mereu oameni puternici și oameni slabi, oameni creatori și oameni sterili. Iar cei puternici vor fi mereu chemați să hotărască țelurile pentru cei slabi. Ba mai mult, cei puternici îi vor folosi pe cei slabi ca mijloace pentru a-și atinge scopurile, adică drept sclavi. Nietzsche nu vorbește, bineînțeles, de un drept „moral” de a ține sclavi, al celor puternici. Căci el nu recunoaște drepturile „morale”. Ci el este de părere că biruirea celui mai slab de către cel mai puternic duce în mod necesar la sclavie.

Este firesc, de asemenea, ca cel învins să se ridice împotriva învingătorului. Dacă revolta lui nu se poate manifesta ca faptă, ea se manifestă cel puțin ca sentiment. Iar expresia acestui sentiment este *setea de răzbunare*, care locuiește mereu în inimile celor care au fost învinși într-un fel sau altul de către cei mai bine înzestrați. Nietzsche consideră că o emanație a acestui sentiment de răzbunare este mișcarea social-democrată modernă. Dacă această mișcare ar ieși învingătoare, Nietzsche ar vedea în ea o înălțare a celor nereușiți, care au pornit cu stângul în viață, în defavoarea celor mai buni. Dar Nietzsche tinde spre exact contrarul: cultivarea personalității puternice, autocrate. Și urăște setea de a nivela totul și de a face ca individualitatea suverană să dispară în marea mediocrității generale.

Nu toți trebuie să aibă aceleași bunuri și să se bucure de ele, spune Nietzsche, ci fiecare trebuie să aibă și să se bucure de ceea ce poate atinge, în funcție de forța personalității sale.

25

Valoarea unui om depinde exclusiv de valoarea instinctelor sale. Valoarea omului nu poate fi determinată de nimic altceva. Se vorbește despre valoarea muncii. Munca îl înnobilează pe om, se spune. Dar munca în sine nu are nici o valoare. Ea dobândește o valoare numai în măsura în care le slujește oamenilor. Numai în măsura în care munca reprezintă consecința naturală a înclinațiilor umane este ea demnă de om. Cine se face servitorul muncii, se autodegradează. Numai omul care nu își poate determina el însuși valoarea caută să măsoare această valoare după cantitatea de muncă pe care o depune. Este caracteristic pentru burghezia democrată a epocii moderne faptul că ea se orientează în ceea ce privește aprecierea valorică a omului după munca acestuia. Nici măcar Goethe nu e cu totul liber de această mentalitate. Căci îl lasă pe Faust al său [73] să-și găsească mulțumirea deplină în conștiința muncii aduse la îndeplinire.

26

După părerea lui Nietzsche, *arta* are valoare numai dacă slujește vieții omului individual. Și aici Nietzsche susține concepția personalității puternice și respinge tot ceea ce instinctele slabe spun în legătură cu arta. Aproape toți esteticienii germani susțin punctul de vedere al instinctelor slabe. Arta trebuie să înfățișeze ceva „infini” în „finit”, ceva „veșnic” în „temporal”, o „idee” în „realitate”. Pentru Schelling, de exemplu, orice frumos senzorial este numai un reflex [74] al acelui frumos *infini* pe care nu-l putem percepe

niciodată cu simțurile. Opera de artă nu e frumoasă de dragul ei înseși și prin ceva ce este ea, ci pentru că reproduce ideea de frumos. Imaginea senzorială e doar un mijloc de expresie, doar forma unui conținut *suprasenzorial*. Și Hegel numește frumosul „apariția sub formă senzorială a *ideii*”^[75]. Putem găsi afirmații asemănătoare și la ceilalți esteticieni germani. Pentru Nietzsche, arta este un factor de stimulare a vieții, și numai dacă este așa ceva are drept de existență. Cine nu poate suporta viața așa cum o percepe în mod nemijlocit, o modelează conform cu necesitatea sa, și prin aceasta creează o operă de artă. Și ce vrea omul care gustă opera de artă? El vrea creșterea bucuriei sale de a trăi, fortificarea forțelor sale de viață, satisfacerea unor nevoi pe care realitatea nu i le satisface. Dar, dacă simțul său e orientat spre realitate, el nu vrea să vadă în opera de artă reflexul divinului, al suprasensibilului. Să auzim cum descrie Nietzsche impresia pe care i-a făcut-o opera *Carmen* de Bizet: „Devin un om mai bun când îmi vorbește acest Bizet. De asemenea, un muzician mai bun, un *ascultător* mai bun. Se poate asculta mai bine? – Eu îmi mai și cufund urechile în această muzică, aud cauza ei originară. – Îmi pare că trăiesc nașterea ei – tremur în fața unor pericole care însoțesc o faptă îndrăzneată oarecare, sunt încântat de niște cazuri fericite de care Bizet nu e vinovat. – Și, ciudat lucru! în fond, eu mă gândesc numai la ea, sau *nu știu* cât de tare mă gândesc la ea. Fiindcă prin cap îmi fug în acest timp cu totul alte gânduri. . . S-a observat oare că muzica face spiritul *liber*? Că ea dă aripi gândului? Că devii cu atât mai mult filosof, cu cât devii mai mult muzician? – Cerul cenușiu al abstracțiunii străbătut parcă de fulgere; lumina suficient de puternică pentru întregul filigran al lucrurilor; marile probleme aproape că le apuci cu mâna; lumea privită în ansamblu, ca de pe culmea unui munte. – Am definit adineauri patosul filosofic. – Și pe neașteptate îmi cad în poală *răspunsuri*, o mică grindină, făcută din gheață și înțelepciune, de probleme *rezolvate*... Unde sunt eu? – Bizet mă face rodnic. Tot ceea ce e bun mă face rodnic. Nu am nici o altă recunoștință, nu am nici o altă dovadă a ceea ce e bine.” (*Cazul Wagner*, § 1.) Din cauză că muzica lui Richard Wagner nu avea un asemenea efect asupra lui, Nietzsche a respins-o: „Obiecțiile mele împotriva muzicii lui Wagner sunt obiecții fiziologice... Faptul meu, *mon petit fait vrai*, este acela că nu mai respir ușor atunci când această muzică acționează asupra mea; că în curând *piciorul* meu se supără pe ea și se revoltă: el simte nevoia de tact, dans, marș..., el cere de la muzică mai

întâi încântările care zac în mersul, pășitul, dansul *bun*. Dar nu protestează oare și stomacul meu? inima mea? circulația sângelui meu? Nu se întristează viscerele mele? Nu răgușesc pe neașteptate? Și așa se face că mă întreb: ce vrea oare întreg trupul meu de la muzică?... Cred că vrea *ușurarea* sa: ca și cum toate funcțiile animalice ar urma să fie accelerate de niște ritmuri ușoare, îndrăznețe, lejere, sigure de ele; ca și cum viața imuabilă, ca de plumb, ar urma să-și piardă greutatea sub influența unor melodii aurii, delicate, uleioase. Tristețea mea adâncă vrea să se odihnească în ascunzișurile și abisurile *desăvârșirii*: pentru aceasta am nevoie de muzică." (*Nietzsche contra Wagner*, cap. „Unde ridic obiecții”).

La începutul carierei sale scriitoricești, Nietzsche s-a înșelat asupra a ceea ce instinctele sale cer de la artă și din acest motiv el a fost un adept al lui Wagner. Prin studierea filosofiei schopenhaueriene, el s-a lăsat pradă idealismului. Mai mult timp el a crezut în idealism și și-a imaginat că are niște nevoi artificiale, ideale. De-abia mai târziu în viață și-a dat seama că întreg idealismul este diametral opus pornirilor sale. Acum a devenit mai sincer față de sine. A spus ceea ce simțea el însuși. Și această situație nu putea să ducă decât la respingerea totală a muzicii wagneriene, care lua din ce în ce mai mult caracterul ascetic descris de noi drept ultimul țel al creației sale.

Esteticienii care consideră că misiunea artei este aceea de a da ideii o formă senzorială, de a întrupa divinul, susțin în acest domeniu o părere asemănătoare aceleia susținute de filosofii nihiști în domeniul cunoașterii și al moralei. Ei caută în obiectele create de artă ceva transcendent, dar în fața simțului realității acest ceva se dizolvă într-un *nimic*. Există un *nihilism estetic*.

Diametral opusă este estetica personalității puternice, care vede în artă o copie a realității, o realitate superioară, pe care o savurează mai cu plăcere decât pe cea cotidiană.

27

Nietzsche pune față în față două tipuri umane: pe omul slab și pe cel puternic. Cel dintâi caută cunoașterea ca stare de fapt obiectivă, care urmează să se reverse în spiritul lui din lumea exterioară. El așteaptă ca binele și răul să-i fie dictate de o „voință cosmică veșnică” sau de un „imperativ categoric”. Și desemnează drept păcat, care trebuie să atragă după sine o pedeapsă morală, orice faptă care nu e desemnată de voința cosmică, ci de voința creatoare proprie a unei individualități. El vrea să decreteze aceleași drepturi pentru toți oamenii și să

determine valoarea omului după un etalon exterior. În fine, el ar vrea să vadă în artă o copie a divinului, o solie din transcendent. Spre deosebire de el, omul puternic consideră că întreaga cunoaștere este emanația voinței de putere. Prin cunoaștere, el caută să facă lucrurile să poată fi gândite și prin aceasta să devină stăpânul lor. Știe că el însuși este creatorul adevărului; că nimeni în afară de el însuși nu poate crea binele și răul său. El consideră că faptele oamenilor sunt consecințele unor porniri naturale și le lasă să se manifeste drept evenimente naturale, care nu pot fi privite niciodată drept păcate și nici nu merită vreo condamnare morală. El caută valoarea omului în destoinicia instinctelor sale. El prețuiește mai mult un om înzestrat cu instinctele sănătății, spiritului, frumosului, perseverenței, nobleței, decât pe unul care are instinctele slăbiciunii, urâtului, sclaviei. El apreciază o operă de artă după gradul în care aceasta contribuie la creșterea forțelor sale.

Acest din urmă tip de om este ceea ce Nietzsche înțelege prin supraomul său. Asemenea supraoameni au putut lua naștere până acum numai prin întâlnirea unor împrejurări întâmplătoare. Intenția lui Zarathustra este aceea de a face din dezvoltarea lor țelul conștient al omenirii. Până în prezent, țelul evoluției omenirii era văzut în niște idealuri oarecare. Aici, Nietzsche consideră că e necesar să aibă loc o schimbare a concepțiilor. „Tipul cu valoare superioară a existat deja destul de des: dar ca un caz fericit, ca excepție, niciodată în mod *voit*. Mai degrabă, tocmai că el a fost cel mai temut, până acum aproape că a fost ceva groaznic, de care trebuie să te temi; din cauza fricii s-a vrut și a fost cultivat și a fost *realizat* tipul celălalt: animalul domestic, animalul de turmă, animalul-om bolnav-creștinul...” (*Antihrist*, § 3.)

Înțelepciunea lui Zarathustra vrea să-i învețe pe oameni ce este și cum poate fi cultivat acest supraom, față de care celălalt tip nu e decât o fază de trecere.

Nietzsche desemnează această înțelepciune drept *dionsiacă*. Este o înțelepciune care nu-i e dată omului din exterior; este o înțelepciune creată de omul însuși. Înțeleptul dionisiac nu cercetează; el creează. El nu stă ca un spectator în fața lumii, pe care vrea să o cunoască; el a devenit *una* cu cunoașterea sa. El nu mai e în căutarea unui Dumnezeu; ceea ce își mai poate reprezenta drept divin, este numai El însuși, în calitate de creator al propriei sale lumi. Când această stare se extinde asupra tuturor forțelor organismului uman, rezultă *omul dionisiac*, căruia îi este imposibil să nu înțeleagă o sugestie

oarecare; el nu trece cu vederea nici un semn al afectului, el are gradul cel mai înalt al instinctului de a înțelege și ghici, precum și gradul cel mai înalt al artei comunicării. El intră în pielea oricărei ființe și a oricărui lucru, se transpune în orice afect; el se metamorfozează neîncetat. Înțeleptului dionisiac îi stă în față, ca pol opus, simplul spectator, care se crede mereu situat în afara obiectului cunoașterii sale, ca spectator obiectiv, pasiv, care doar suferă influențele exercitate asupra lui. Față în față cu omul dionisiac stă *omul apolinic*, care „ține excitat mai ales ochiul [76], în așa fel încât primește forța viziunii". Spiritul apolinic vrea să aibă viziuni, imagini ale lucrurilor, situate dincolo de realitatea umană, nu o înțelepciune creată de el însuși.

28

Înțelepciunea apolinică are caracterul *seriozității*. Ea resimte domnia transcendentului, pe care îl posedă numai sub formă de imagine, ca pe o apăsare grea, ca pe o putere ce i se opune. Înțelepciunea apolinică este seriozitate, căci ea se crede în posesia unei solii din lumea de dincolo, chiar dacă aceasta i se comunică numai prin imagini, viziuni. Spiritul apolinic umblă prin lume greu încărcat de cunoașterea sa, căci el poartă o povară care provine dintr-o altă lume. Și el ia expresia demnității, fiindcă în fața soliilor venite din infinit orice răs trebuie să amuțească. Acest răs caracterizează însă spiritul dionisiac. El știe că tot ceea ce numește înțelepciune este numai înțelepciunea sa, născocită de el, pentru a-și face viața ușoară. Numai acest *singur lucru* trebuie să fie înțelepciunea sa: un mijloc care-i permite să spună Da vieții. Omului dionisiac nu-i place spiritul greutății, din cauză că acesta nu ușurează viața, ci o apasă în jos. Înțelepciunea creată de omul însuși este o înțelepciune voioasă, fiindcă acela care-și creează el însuși povara își creează numai una pe care o și poate purta ușor. Cu înțelepciunea de el însuși creată spiritul dionisiac se mișcă prin lume cu ușurința unui dansator.

„Faptul că eu sunt bun față de înțelepciune și adeseori prea bun: aceasta face ca ea să-mi amintească foarte tare de viață! Înțelepciunea are ochiul ei, răsul ei și chiar mica ei undiță aurie: ce sunt eu de vină dacă amândouă arată atât de asemănător?"

„În ochiul tău am privit de curând, o, viață: aur am văzut lucind în ochiul tău noptatic – inima mea stătea liniștită în fața acestei voluptăți:

pe ape noptatice am văzut licărind o barcă de aur, o barcă de aur legănându-se, scufundându-se, bând, făcând iarăși semn!

Tu ai aruncat o privire spre piciorul meu, cuprins de furia dansului, o privire care *râdea*, întreba, topea:

numai de două ori ți-ai mișcat titirezul cu mâini mici - și deja piciorul meu se legăna în *furia dansului*.

Călcâiele mele se strânseseră, degetele de la picioare și-au ațintit auzul ca să te înțeleagă: *dansatorul* își poartă auzul - în degetele de la picioare!" (*Zarathustra*, părțile a 2-a și a 3-a, „Cântecul de dans".)

29

Pentru că spiritul dionisiac ia din el însuși toate impulsurile faptelor sale și nu ascultă de nici o putere exterioară, el este un spirit *liber*. Fiindcă un spirit liber este acela care dă curs numai naturii sale. În orice caz, în lucrările lui Nietzsche este vorba numai de instincte ca impulsuri ale spiritului liber. Cred că aici Nietzsche a cuprins sub *un singur* nume o serie de imbolduri care ar cere un studiu mai amănunțit. Nietzsche numește instincte atât pornirile de hrănire și autoconservare, existente la animale, cât și impulsurile cele mai înalte ale naturii umane, de exemplu, imboldul spre cunoaștere, imboldul de a acționa conform unor etaloane morale, imboldul de a se delecta în contact cu operele artistice etc. Ce-i drept, toate aceste imbolduri sunt niște forme de manifestare ale uneia și aceleiași forțe fundamentale. Totuși, ele reprezintă trepte diferite în dezvoltarea acestei forțe. Impulsurile morale, de exemplu, sunt o treaptă specială a instinctelor. Chiar dacă trebuie să recunoaștem că ele nu sunt decât niște forme superioare ale unor instincte senzoriale, în om ele intră totuși în sfera existenței într-un mod special. Acest lucru se arată în faptul că omului îi este posibil să aducă la îndeplinire niște fapte care nu pot fi deduse direct din instinctele senzoriale, ci numai din acele impulsuri care trebuie desemnate drept forme superioare ale instinctului. Omul își creează imbolduri ale acțiunilor sale care nu pot fi derivate din pornirile lui senzoriale, ci numai din gândirea conștientă. El își propune scopuri individuale, dar și le propune *în mod conștient*. Și este o mare deosebire între situația în care el dă curs unui instinct născut în mod inconștient și care de-abia pe urmă a fost primit în conștientă, sau aceea în care el dă curs unui gând creat de el de la bun început, în mod cu totul conștient. Dacă eu mănânc din cauză că instinctul meu de hrănire mă obligă s-o fac, aceasta este o situație esențial diferită de aceea în care rezolv o problemă de matematică. Înțelegerea bazată pe gândire a fenomenelor lumii reprezintă o formă specială a facultății generale de percepție. Ea se deosebește de simpla

percepție senzorială. Ei bine, formele superioare de evoluție ale vieții instinctuale îi sunt la fel de firești omului ca și cele inferioare. Când acestea două nu sunt în armonie, el e condamnat la nelibertate. Se poate ivi situația în care o personalitate slabă, cu instincte perfect sănătoase, să aibă doar niște instincte spirituale slabe. În acest caz, ce-i drept, în viața senzorială ea își va manifesta propria ei individualitate, dar impulsurile ideatice ale acțiunilor sale le va împrumuta din tradiție. Se poate să apară o dizarmonie între cele două lumi de instinct. Instinctele senzoriale cer să se manifeste propria personalitate, impulsurile spirituale sunt în robia unei autorități exterioare. Viața spirituală a unei asemenea personalități va fi tiranizată de instinctele senzoriale, iar viața senzorială – de instinctele spirituale. Fiindcă cele două puteri nu sunt una, nu s-au născut din aceeași entitate. Pentru ca o personalitate să fie cu adevărat liberă, se cere, deci, nu numai o viață instinctual-senzorială sănătoasă a individului, ci și facultatea de a-și crea impulsurile ideatice pentru viață. Este cu desăvârșire liber de-abia acel om care poate să creeze și gânduri care duc la acțiune. În scrierea **Filosofia libertății** (Weimar, Emil Felber, 1894), eu am numit „fantezie morală” facultatea de a crea resorturi ideatice pentru fapte. Numai cine posedă această *fantezie morală* este cu adevărat liber, fiindcă omul trebuie să acționeze conform unor resorturi *conștiente*. Iar dacă nu este în măsură să creeze el însuși asemenea resorturi, atunci trebuie să aștepte ca ele să-i fie date de niște autorități exterioare sau de tradiția care vorbește în el sub forma glasului conștiinței. Un om care se lasă numai în seama instinctelor sale senzoriale acționează *ca un animal*; un om care își pune instinctele senzoriale sub comanda unor gânduri străine acționează în mod *neliber*; numai omul care-și creează el însuși țelurile *morale* acționează *liber*. Fantezia morală este absentă în expunerile lui Nietzsche [77]. Cine duce până la capăt aceste gânduri, ajunge în mod necesar la această noțiune. Dar, pe de altă parte, este și o necesitate stringentă aceea de a se adăuga această noțiune concepției nietzscheene despre lume. Altfel i s-ar putea obiecta mereu: Ce-i drept, omul dionisiac nu este sclavul tradiției, sau al voinței transcendente; dar el e *un sclav al propriilor sale instincte*.

Nietzsche și-a îndreptat privirea spre ceea ce este în om genuin, absolut personal. El a căutat să dezbrace acest element absolut personal de mantia a ceea ce este impersonal, în care o concepție despre lume vrăjmașă realității l-a învăluit.

Dar el n-a ajuns să distingă treptele de viață din cadrul personalității înseși. De aceea, el a subapreciat importanța conștiinței în viața personalității umane. „Starea de a fi conștient este ultima și cea mai târzie fază din dezvoltarea organicului și, în consecință, cea mai neterminată și mai debilă. Din faptul de a fi conștient se nasc nenumărate greșeli, care fac ca un animal, ca un om, să piară mai devreme decât ar fi necesar «din cauza destinului», cum spune Homer. Dacă uniunea instinctelor, care menține în viață, n-ar fi infinit mai puternică, dacă ea n-ar servi în totul ca factor de reglaj, omenirea s-ar prăpădi din cauza judecăților și fantazărilor ei cu ochii deschiși, atât de sucite, din cauza netemeinicieii și credulității ei, într-un cuvânt, din cauză că e conștientă", spune Nietzsche. (*Știința veselă*, § 11.)

Acest lucru, ce-i drept, trebuie admis fără rezerve; dar nu e mai puțin adevărat că omul e liber numai în măsura în care își poate crea *în sfera conștiinței* resorturi ideatice ale acțiunilor sale.

Dar studierea resorturilor ideatice duce și mai departe. Este un fapt furnizat de experiență acela că resorturile ideatice pe care oamenii le produc din ei înșiși se suprapun, totuși, până la un anumit punct, la diferenții indivizi. Chiar dacă omul individual creează gânduri din sine însuși, în mod absolut liber, acestea coincid într-un anumit sens cu gândurile altor oameni. De aici decurge pentru cei liberi dreptul de a presupune că în societatea umană armonia apare de la sine, dacă ea constă din indivizi suverani. El poate opune această părere celui care apără nelibertatea și crede că faptele unei mulțimi de oameni sunt în concordanță unele cu altele numai dacă sunt dirijate de o putere exterioară spre un țel comun. Spiritul liber nu e, de aceea, adeptul acelei concepții care vrea să lase instinctele animalice să domnească în mod absolut liber și vrea, de aceea, să abolească toate ordinele bazate pe lege. Dar el cere libertate absolută pentru aceia care nu vor să se supună doar instinctelor animalice, ci sunt în stare să *creeze* resorturi morale, propriul lor *bine* și rău.

Doar cine nu l-a pătruns pe Nietzsche atât de adânc încât să poată trage ultimele concluzii din concepția lui despre lume, deși Nietzsche însuși nu le-a tras, poate să vadă în el un om care „a găsit curajul de a dezvălui cu o anumită voluptate stilistică ceea ce până acum va fi pândit ascuns... în străfundul sufletesc cel mai tainic al unor tipuri de criminali grandioși". (Ludwig Stein, *Concepția despre lume a lui Friedrich Nietzsche și pericolele ei*, p. 5.) Încă nici în ziua de azi cultura

medie a unui profesor universitar german n-a ajuns atât de departe încât să separe ceea ce e mare la o personalitate de micile ei erori. Căci altfel n-am putea vedea cum critica unui asemenea profesor se îndreaptă tocmai spre aceste mici erori. Eu cred că o cultură veritabilă primește ceea ce e mare la o personalitate și corectează până la capăt gândurile duse numai până la jumătate.

III. EVOLUȚIA LUI NIETZSCHE

30

Am prezentat concepțiile lui Nietzsche despre supraom așa cum ne întâmpină ele în ultimele sale scrieri: *Zarathustra* (1883-1884), *Dincolo de bine și de rău* (1886), *Genealogia moralei* (1887), *Cazul Wagner* (1888), *Amurgul idolilor* (1889). În lucrarea rămasă neterminată, *Voința de putere* [78], în care încercase revalorizarea tuturor valorilor și a cărei primă parte, „Antihrist”, a apărut în volumul VIII al *Operele complete* ale lui Nietzsche, ele și-ar fi găsit, fără îndoială, expresia lor filosofică cea mai pregnantă. Din dispoziția care apare tipărită în anexa la volumul amintit, se poate vedea clar acest lucru. Ea se numeste: 1. *Antihristul*. Încercarea unei critici a creștinismului. 2. *Spiritul liber*. Critica filosofiei ca mișcare nihilistă. 3. *Imoralistul*. Critica celei mai periculoase forme de ignoranță, morala. 4. *Dionysos*. Filosofia veșnicei reîntoarceri. Nietzsche nu și-a exprimat gândurile sub forma lor cea mai originală chiar la începutul carierei sale scriitoricești. Inițial, el s-a aflat sub influența idealismului german, și anume sub forma în care el i-a apărut prin Schopenhauer și Richard Wagner. În cele dintâi cărți ale sale se exprimă folosind formulări schopenhaueriene și wagneriene. Dar cine este în stare să vadă transpărând prin aceste formulări sâmburele gândurilor lui Nietzsche găsește în aceste cărți aceleași intenții și țeluri care vor fi exprimate în lucrările ulterioare.

Nu putem vorbi despre evoluția lui Nietzsche fără a ne aduce minte de gânditorul liber pe care l-a dat omenirea modernă, Max Stirner [79]. Este un trist adevăr acela că acest gânditor, care întrunește în sensul cel mai deplin al cuvântului condițiile puse de Nietzsche în legătură cu supraomul, n-a fost recunoscut și apreciat decât de foarte puțini. El a exprimat deja în anii '40 ai acestui secol concepția despre lume a lui Nietzsche. În orice caz, nu în asemenea acorduri saturate ale inimii cum a făcut-o Nietzsche, în schimb, sub forma unor

gânduri de limpezimea cristalului, alături de care aforismele lui Nietzsche par adesea un simplu gândurit.

Pe ce cale ar fi pornit Nietzsche, dacă educatorul său n-ar fi fost Schopenhauer, ci Max Stirner! În lucrările lui Nietzsche nu poate fi observată nici o urmă de influență a lui Stirner. Nietzsche a trebuit să părăsească prin proprie putere idealismul german și să ajungă până la o concepție despre lume asemănătoare aceleia a lui Stirner.

Stirner, ca și Nietzsche, este de părere că forțele motrice ale vieții umane pot fi căutate numai în personalitatea individuală, *reală*. El respinge toate puterile care vor să formeze, să determine din exterior personalitatea individuală. El urmărește mersul istoriei și găsește eroarea fundamentală a omenirii de până acum în faptul că nu și-a propus să cultive personalitatea individuală, ci alte țeluri și scopuri, nepersonale. Stirner vede adevărata eliberare a omului în faptul că acesta nu recunoaște tuturor acestor țeluri nici o valoare superioară, ci se servește de ele ca mijloace pentru cultivarea propriei personalități. Omul liber își desemnează el însuși scopurile; el își posedă idealurile, nu se lasă posedat de ele. Omul care nu domnește ca personalitate liberă peste idealurile sale se află sub influența acestora, la fel ca nebunul care are idei fixe. Pentru Stirner e totuna [\[80\]](#) dacă un om își închipuie că e „regele Chinei” sau că „un cetățean cumsecade își închipuie că menirea lui este să fie un bun creștin, un protestant credincios, un cetățean loial, un om virtuos etc. – amândouă sunt una și aceeași «idee fixă»». Cine n-a încercat și n-a îndrăznit niciodată să nu fie un bun creștin, un protestant credincios, un om virtuos etc. – acela e *prizonierul* credinței, al virtuții etc. și sclavul acestor idei”.

Nu e necesar să citești decât câteva fraze din cartea lui Stirner *Unicul și proprietatea sa*, ca să vezi cât e de înrudită concepția sa cu aceea a lui Nietzsche. Citez câteva pasaje din cartea amintită, care sunt deosebit de caracteristice pentru gândirea lui Stirner:

„Era precreștină și era creștină [\[81\]](#) urmăresc scopuri diametral, opuse: cea dintâi vrea să idealizeze realul, cea din urmă vrea să realizeze idelaul, cea dintâi caută «Duhul Sfânt», cea din urmă – «trupul transfigurat». De aceea, prima sfârșește în insensibilitatea pentru real, în «disprețul față de lume»; iar cea de-a doua va sfârși în repudierea idealului, în «disprețuirea spiritului».

La fel cum tendința de simțire sau de purificare străbate lumea veche (spălările etc.), tot astfel tendința de întrupare

străbate lumea creștină: Dumnezeu se prăbușește în această lume, devine carne și vrea s-o izbăvească, adică s-o umple cu sine; dar pentru că el este «ideea» sau «spiritul», în cele din urmă gânditorii (de exemplu, Hegel) introduc ideea în toate, în lume, și demonstrează «că ideea e prezentă în toate». «Înțeleptului» proclamat de stoicii păgânismului îi corespunde în civilizația actuală «omul», și unul, și altul, fiind *care nu sunt făcute din carne*. «Înțeleptul» *nereal*, acest «sfânt» fără trup al stoicilor, a devenit o persoană reală, un «sfânt» care are trup, în Dumnezeu *cel care s-a făcut carne*; «omul» *nereal*, eul fără trup, va deveni real în eul *trupesc*, în Mine.

Că omul *individual* este o istorie universală în sine și că restul istoriei lumii este proprietatea sa, acest lucru depășește concepția creștină. Pentru creștin, istoria universală este superioară, pentru că ea este istoria lui Christos sau a «omului»; pentru egoist numai istoria *lui* are valoare, pentru că el vrea să se dezvolte numai pe sine, nu ideea de omenire, nu planul lui Dumnezeu, nu libertatea sau alte asemenea lucruri. El nu se consideră un instrument al ideii sau un vas al lui Dumnezeu, el nu recunoaște că are vreo menire, nu pomeniște faptul că există pentru dezvoltarea progresivă a omenirii și că trebuie să-și aducă și el aici mica lui contribuție, ci el se manifestă și trăiește fără a întreba cât de bine sau de rău îi face asta omenirii. Dacă nu s-ar putea să se creeze impresia greșită că vrem să lăudăm o stare naturală a omului, am putea să amintim aici poezia *Trei țigani* a lui Lenau. – Ce, Eu sunt în lume ca să realizez idei? Să-mi aduc contribuția, ca cetățean, la realizarea ideii de «stat» sau prin căsnicie, ca soț și tată, să ajut ideii de familie să capete existență reală? Ce-mi pasă de o asemenea vocație! Eu trăiesc la fel de puțin conform cu o vocație, pe cât de puțin o floare crește și dă parfum conform cu o vocație.

Idealul «om» este *realizat* în momentul în care concepția creștină se transformă în propoziția: «Eu, acesta unic, sunt omul». Întrebarea noțională: «Ce este omul?» – s-a transpus atunci în întrebarea personală: «Cine este omul?» În cazul lui «ce», căutăm noțiunea, pentru a o realiza; în cazul lui «cine», nu mai există nici o întrebare, ci răspunsul există imediat sub formă personală în cel care întreabă: întrebarea își dă singură răspunsul.

Se spune despre Dumnezeu: «Nici un nume nu te numește». Această afirmație este valabilă în legătură cu Mine: nici o *noțiune* nu mă exprimă pe Mine, nimic din ceea ce este indicat drept ființa mea nu mă epuizează; toate sunt numai niște

nume. În mod asemănător, se spune despre Dumnezeu că e desăvârșit și că nu are nici o chemare de a tinde spre desăvârșire. Și această afirmație este valabilă numai în legătură cu Mine.

Eu sunt *proprietarul* puterii mele și Eu sunt aceasta atunci când Eu mă știu pe Mine drept *Unicul*. În *Unic*, proprietarul însuși se retrage înapoi în nimicul său creator, din care se naște. Fiecare ființă superioară situată deasupra Mea, fie că e Dumnezeu, fie că e omul, slăbește sentimentul unicității mele și pâlește numai în fața Soarelui conștienței acestui fapt: Dacă Eu îmi întemeiez cauza pe Mine, Unicul, atunci ea e întemeiată pe creatorul ei pieritor, muritor, care se mistuie pe sine însuși, și îmi este îngăduit să spun:

«Eu cauza pe nimica mi-am întemeiat»".[82]

Acest *proprietar* întemeiat pe el însuși, care creează numai din sine însuși, este *supraomul* lui Nietzsche.

31

Aceste gânduri ale lui Stirner ar fi fost vasul potrivit în care Nietzsche și-ar fi putut turna bogata lui viață sufletească. În loc de aceasta, el a căutat în lumea de noțiuni a lui Schopenhauer scara pe care s-a cățarat până la lumea gândurilor sale.

Întreaga noastră cunoaștere despre lume ne vine, după Schopenhauer, din două rădăcini. Din viața de reprezentare și din perceperea voinței care apare în noi înșine drept făptuitor. „Lucrul în sine” e situat dincolo de lumea reprezentărilor noastre. Fiindcă reprezentarea este numai efectul pe care „lucrul în sine” îl exercită asupra organului meu de cunoaștere. Eu cunosc numai impresiile pe care lucrurile le fac asupra mea, nu lucrurile înseși. Iar aceste impresii sunt reprezentările mele. Eu nu cunosc un Soare și un Pământ, ci numai un ochi care vede un Soare și o mână care pipăie un Pământ. Omul știe doar atât: „că lumea care-l înconjoară există numai ca reprezentare, adică numai raportată la altceva, la ceea ce desfășoară activitatea de reprezentare, care este el însuși!” (Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, § 1.) Dar omul nu se limitează la a-și face reprezentări despre lume, ci și *acționează* în ea; el devine conștient de voința sa și află că ceea ce simte în el însuși drept *voință* poate fi perceput din exterior drept mișcare a trupului său, adică: omul își percepe în mod dublu propria sa activitate, din interior sub formă de *reprezentare*, din exterior sub formă de *voință*. De aici Schopenhauer trage concluzia că voința însăși este aceea care apare sub formă de reprezentare în

acțiunea trupească percepută. Și el mai afirmă în continuare că nu numai la baza reprezentării trupului propriu și a mișcărilor sale se află o voință, ci că așa e cazul și cu toate celelalte reprezentări. Prin urmare, după concepția lui Schopenhauer, întreaga lume este în esența ei voință și ea se înfățișează intelectului nostru sub formă de reprezentare. Această voință, afirmă Schopenhauer mai departe, este aceeași în toate lucrurile. Numai intelectul nostru face ca noi să percepem o multitudine de lucruri particulare.

Prin voința lui, spune această concepție, omul are legătură cu Ființa unitară a lumii. În măsura în care omul acționează, în el acționează voința originară unitară. Și omul există ca personalitate izolată, particulară, numai în propria sa reprezentare; în ființă, el este identic cu temeiul unitar al lumilor.

Să presupunem că, atunci când a făcut cunoștință cu filosofia lui Schopenhauer, în Nietzsche trăia deja, în mod inconștient, instinctiv, ideea de supraom; atunci, această teorie despre voință nu putea să-i fie decât simpatică. În voința umană îi fusese dat un element care-i permite omului să ia parte în mod direct la crearea conținutului lumii. În calitate de ființă care voiește, omul nu este doar un spectator situat în afara conținutului lumii, care-și face imagini ale realității, ci este el însuși un creator. În el lucrează forța divină, deasupra căreia nu mai există alta.

32

Pe baza acestor concepții s-au format în Nietzsche cele două idei despre modul *apolinic* și modul *dionisiac* de a privi lumea [83]. Și el le-a aplicat vieții artistice din Grecia antică, despre care a afirmat, conform cu aceasta, că a luat naștere din două rădăcini: dintr-o artă a reprezentării și dintr-o artă a voinței. Când cel ce desfășoară o activitate de reprezentare idealizează lumea reprezentărilor sale și întruchipează reprezentările idealizate în opere de artă, ia naștere *arta apolinică*. Prin faptul că întipărește în ele *frumusețea*, el conferă diferitelor obiecte ale reprezentării aparența de veșnicie. Dar el rămâne între limitele lumii reprezentărilor. *Artistul dionisiac* nu caută doar să exprime în operele sale de artă frumosul, ci imită însăși activitatea creatoare a voinței cosmice. El caută să copieze spiritul cosmic prin propriile sale mișcări. El se face pe sine întruparea vizibilă a voinței. Devine el însuși operă de artă. „Cântând și dansând, omul se manifestă ca membru al unei comunități superioare: el s-a dezvățat de mers și de vorbit și e pe cale să-și ia zborul, dansând, prin aer. Din gesturile

sale vorbește starea de vrajă." (*Nașterea tragediei*, § 1.) Când este în această stare, omul se uită pe sine, nu se mai simte individ, se lasă în seama voinței cosmice generale. În acest fel interpretează Nietzsche serbările organizate în cinstea zeului Dionysos de către slujitorii săi. În slujitorul lui Dionysos, Nietzsche vede arhetipul artistului dionisiac. El își imaginează că cea mai veche artă dramatică a grecilor a luat naștere printr-o unire superioară între elementul dionisiac și cel apolinic. În acest fel explică el originea primei tragedii grecești. El presupune că tragedia s-a născut din corul tragic. Omul dionisiac devine spectatorul, devine privitorul unei imagini care-l înfățișează pe el însuși. *Corul* este autooglindirea unui om excitat în mod dionisiac, adică omul dionisiac își vede excitația dionisiacă reprodusă într-o operă de artă apolinică. Înfațișarea elementului dionisiac în imaginea apolinică este *tragedia* primitivă. Premisa unei asemenea tragedii este aceea ca în creatorul ei să existe o conștiință vie despre legătura omului cu puterile originare ale lumii. O asemenea conștiință se manifestă sub formă de mit. Elementul mitic trebuie să fi fost obiectul celei mai vechi tragedii. Când în evoluția unui popor apare momentul în care intelectul ce disecă distruge sentimentul viu pentru mit, consecința necesară este moartea tragediei.

33

După cum crede Nietzsche, în evoluția poporului grec acest moment a venit o dată cu Socrate. Socrate era un adversar a tot ceea ce e viață instinctivă, unită cu puterile naturii. El nu considera valabil decât ceea ce intelectul poate să dovedească prin gândire, decât ceea ce poate fi transpus sub formă de învățătură. Cu aceasta se declarase război mitului. Și Euripide, desemnat de Nietzsche drept elev al lui Socrate [\[84\]](#), a distrus tragedia, deoarece creația sa nu mai izvora, ca la Eschil, din instinctele dionisiace, ci din intelectul critic. În loc să copieze mișcările de voință ale spiritului lumii, Euripide leagă în mod *rațional* diferite procese izolate, în cadrul acțiunii tragice.

Eu nu întreb care este îndreptățirea istorică a ideilor nietzscheene. Din cauza lor el a fost atacat cu vehemență de un filolog specialist în clasicism [\[85\]](#). Felul cum descrie Nietzsche cultura greacă poate fi comparat cu descrierea pe care o face un om în legătură cu un peisaj pe care-l privește de pe culmea unui munte; iar prezentarea filologică poate fi comparată cu o descriere făcută de acel drumeț care vizitează fiecare colțișor în parte. De pe culmea muntelui, unele lucruri arată altfel, conform cu legile opticii.

Aici se pune întrebarea: Ce fel de sarcină și-a trasat Nietzsche în cartea sa *Nașterea tragediei*? Nietzsche este de părere că grecii mai vechi au cunoscut foarte bine suferințele existenței. „Circulă vechea legendă potrivit căreia regele Midas ar fi umblat multă vreme prin pădure, ca să-l vâneze pe Silen, însoțitorul lui Dionysos, fără a reuși să-l prindă. Când, în cele din urmă, acesta i-a căzut în mâini, regele îl întreabă care ar fi pentru om lucrul cel mai bun și de preferat. Demonul tace, rigid și nemișcat, până când, silit de rege, izbucnește într-un râs strident și dă drumul unei avalanșe de cuvinte: «Biet neam de o zi, copil al întâmplării și al trudei, de ce mă silești să-ți spun ceea ce nu e cel mai prielnic pentru tine să auzi? Cel mai bun lucru este pentru tine cu totul de neatin: să nu te fi născut, să nu *fii*, să fii *nimic*. Al doilea lucru mai bun pentru tine este însă – să mori neîntârziat»." (*Nașterea tragediei*, § 3.) În această legendă, Nietzsche găsește exprimat un sentiment fundamental al grecilor. El consideră că este o atitudine superficială aceea care-i prezintă pe greci drept poporul mereu voios, care-și pierde vremea cu jocuri copilărești. Din sentimentul fundamental tragic, în greci trebuia să se nască imboldul de a crea ceva care să le facă suportabilă existența. Ei au căutat o îndreptățire a existenței și au găsit-o în lumea lor de zei și în artă. Pentru greci, realitatea cea aspră a devenit suportabilă numai datorită reversului oferit de zeii olimpieni și de artă. Prin urmare, întrebarea fundamentală pe care Nietzsche și-o pune în *Nașterea tragediei* este următoarea: În ce măsură arta greacă a avut puterea de a stimula viața, de a menține viața? Cu aceasta, deja în prima sa carte se face simțit instinctul fundamental al lui Nietzsche în ceea ce privește arta ca putere de stimulare a vieții.

Un alt instinct fundamental al lui Nietzsche poate fi observat deja în această lucrare. Este tendința de a respinge spiritele pur logice; a căror personalitate se află cu totul sub stăpânirea intelectului. Din această respingere izvorăște părerea lui Nietzsche că spiritul *socratic* a fost cel care a distrus cultura greacă. Pentru Nietzsche, gândirea este numai una dintre formele sub care se manifestă personalitatea. Dacă acestei forme de manifestare nu i se alătură și altele, personalitatea apare schiloadă, drept organism căruia i-au fost mutilate niște organe necesare. Din cauză că n-a putut găsi în scrierile lui Kant decât intelectul care mocnește în el însuși, Nietzsche l-a numit pe Kant „un schilod al noțiunilor, crescut strâmb” [86].

Numai când logica este expresia instinctelor mai adânci ale unei personalități, Nietzsche îi acordă drept de existență. Ea trebuie să fie emanația a ceea ce este *supralogic* în personalitate. Nietzsche a respins mereu spiritul socratic. În *Amurgul idolilor* citim: „O dată cu Socrate, gustul grecilor o ia în direcția dialecticii: Ce se petrece aici, de fapt? Înainte de toate, aici este învins un gust *nobil*; ajunge sus plebea, cu dialectica ei. Înainte de Socrate, în societatea aleasă erau respinse manierele dialectice, ele erau considerate maniere proaste, ele se compromiteau”. (*Problema lui Socrate*, § 5.) Acolo unde pentru o cauză nu vorbesc niște instincte fundamentale sănătoase, intervine intelectul cu dovezile sale și caută s-o sprijine prin talente avocațești.

36

Nietzsche a crezut că recunoaște în Richard Wagner un artist care vrea să reînvie spiritul dionisiac. Animat de această convingere, el a scris în 1895 cea de a patra dintre *Considerațiile neconforme cu epoca*, intitulată: *Richard Wagner la Bayreuth*. Pe atunci el rămăsese încă la acel mod de a înțelege spiritul dionisiac pe care și-l formase conform cu filosofia schopenhaueriană. El mai credea că realitatea nu este decât o reprezentare a omului și că dincolo de această lume a reprezentării se află esența lucrurilor, sub forma *voinței originare*. Iar spiritul dionisiac *creator* încă nu era pentru el omul care se creează din sine însuși, ci omul care se uită pe sine, care se pierde în voința originară. Dramele muzicale ale lui Richard Wagner erau pentru el niște imagini ale voinței originare ce pulsează, create de un spirit dionisiac dăruit acestei voințe originare.

Și pentru că Schopenhauer vedea în muzică o copie nemijlocită a voinței, Nietzsche credea și el că trebuie să vadă în muzică cel mai bun mijloc de exprimare pentru un spirit care desfășoară o activitate creatoare dionisiacă. *Vorbirea* popoarelor civilizate îi părea *bolnavă*. Ea nu mai poate fi expresia simplă a sentimentelor, căci cuvintele au fost folosite din ce în ce mai mult pentru a deveni expresia culturii intelectuale, în permanentă ascensiune, a oamenilor. Dar în acest fel sensul cuvintelor a devenit abstract, sărac. Ele nu mai pot exprima ceea ce simte spiritul dionisiac, care creează din sânul voinței originare. Așa că acesta nu se mai poate exprima în drama bazată pe cuvânt. El trebuie să cheme în ajutor alte mijloace de exprimare, în primul rând muzica, dar și celelalte arte. Spiritul dionisiac devine *dramaturgul ditirambic*, „dacă luăm această noțiune într-un sens atât de

plin încât el este în același timp actor, poet, muzician". „Indiferent cum ne-am imagina evoluția dramaturgului originar, în maturitatea și desăvârșirea lui el este o plăsmuire fără orice reticență și lacună: artistul cu adevărat liber, care nu poate decât să gândească simultan *în toate artele*, mijlocitor și împăciuator între sfere aparent separate, restauratorul unei unități și totalități a facultății artistice, care nu poate fi deloc ghicită și dedusă, ci numai arătată prin faptă." (*Richard Wagner la Bayreuth*, § 7.) Nietzsche l-a venerat pe Richard Wagner ca spirit dionisiac. Și Richard Wagner poate fi desemnat un spirit dionisiac numai în sensul indicat de Nietzsche în cartea amintită. Instinctele sale sunt orientate spre transcendent; prin muzica sa, el vrea să facă să răsunе glasul transcendentului. Am atras deja atenția asupra faptului că Nietzsche s-a găsit pe sine mai târziu și că el a fost în măsură să-și recunoască instinctele orientate spre imanent în specificul lor. Inițial, el nu înțelesese cum trebuie arta wagneriană - din cauză că nu se înțelesese pe sine, din cauză că făcuse ca înclinațiile sale să fie tiranizate de filosofia schopenhaueriană. Mai târziu, această subordonare a instinctelor sale sub o putere spirituală străină i-a apărut drept un proces maladiv [87]. El a constatat că nu ascultase de instinctele sale și se lăsase dus pe căi greșite de o concepție care nu i se potrivea, care-l făcuse să lase să acționeze asupra acestor instincte o artă care nu putea decât să le facă rău și care până la urmă avea să le îmbolnăvească.

37

Nietzsche a descris el însuși influența pe care a exercitat-o asupra lui filosofia schopenhaueriană, diametral opusă instinctelor lui fundamentale, într-o a treia *Considerație neconformă cu epoca*, intitulată *Schopenhauer ca educator* (1874), într-o perioadă în care mai credea încă el însuși în această filosofie. Nietzsche caută un educator. Educatorul bun poate fi numai acela care acționează asupra celui ce trebuie educat în așa fel încât sămburele fințial cel mai lăuntric al acestuia să se dezvolte din personalitate. Asupra fiecărui om acționează epoca lui, cu mijloacele ei culturale. El își însușește materialul cultural-formativ pe care epoca i-l oferă. Dar se pune întrebarea: Cum se poate găsi el însuși pe sine, în mijlocul acestor influențe care năvălesc asupra lui din exterior; cum poate să toarcă din sine ceea ce *el* și *numai el* poate fi, și nimeni altul? „Omul care nu vrea să facă parte din marea masă trebuie doar să înceteze de a fi comod cu el însuși; să dea ascultare conștiinței sale, care-i strigă: «Fii tu însuți! Tu

nu ești nimic din toate acestea, nimic din ceea ce tu faci, crezi, dorești acum», așa își vorbește omul, care într-o bună zi constată că s-a mulțumit mereu numai să preia material de cultură din exterior." (*Schopenhauer ca educator*, § 1.) Nietzsche s-a găsit pe sine însuși, chiar dacă, în primă instanță, încă nu în forma sa cea mai proprie, studiind filosofia lui Schopenhauer. Nietzsche năzuia în mod inconștient să se spună pe sine în mod *simpliciter* și *cinstit*, conform cu impulsul său fundamental. El a găsit în jurul lui numai oameni care se exprimau în formulele culturale ale epocii, care-și ascundeau ființa proprie cu ajutorul acestor formule. Dar în Schopenhauer Nietzsche a găsit un om care avea curajul să facă din sentimentele lui personale, în fața lumii, conținutul filosofiei sale: „sentimentul de plăcere viguros al celui ce vorbește" l-a cuprins pe Nietzsche la prima lectură a frazelor lui Schopenhauer. „Aici există un aer mereu la fel, care-ți dă putere, așa simțim; aici este o anumită naturalețe și neprezumțiozitate inimitabilă, așa cum le au oamenii care sunt acasă în interiorul lor, și anume într-o casă foarte bogată, spre deosebire de scriitorii care se minunează ei înșiși cel mai mult dacă au fost și ei o dată plini de duh și al căror fel de a vorbi în public ia din această cauză o notă de neliniste și de nenatural." „Schopenhauer vorbește cu sine; sau, dacă vrei neapărat să vă imaginați un ascultător, imaginați-vă un fiu căruia tatăl său îi dă învățătură. Este o rostire de sine onestă, directă, plină de bunătate, în fața unuia care ascultă cu iubire." (*Schopenhauer ca educator*, § 2.) Ceea ce l-a atras pe Nietzsche spre Schopenhauer a fost faptul că aici auzi vorbind un om care se spune pe sine conform cu instinctele sale cele mai lăuntrice. Nietzsche a văzut în Schopenhauer o personalitate puternică, pe care filosofia n-a transformat-o într-un simplu om al intelectului, ci care face din logică doar expresia supralogicului, a ceea ce este instinctiv în ea. „Dorul după o natură puternică, după un omenesc sănătos și simplu era la el *dorul după sine însuși*; și de îndată ce a învins timpul în el însuși, a trebuit să vadă, cu ochi uimiți, geniul din el." (*Schopenhauer ca educator*, § 3.) În spiritul lui Nietzsche lucra deja pe atunci năzuința după ideea de supraom, care se caută pe sine drept sens al existenței sale, și el a găsit un asemenea căutător în Schopenhauer. În asemenea oameni, Nietzsche vede atins scopul existenței lumii, și anume singurul ei scop; lui i se pare că natura a ajuns la un țel, după ce a dat naștere unui asemenea om. „Natura, care nu sare niciodată, face aici singura ei săritură, și anume, o săritură de bucurie, fiindcă se

simte pentru prima dată ajunsă la țel, și anume, *acolo unde înțelege că trebuie să se dezvețe să aibă țeluri.*" (*Schopenhauer ca educator*, § 5.) În această frază zace în germene ideea de supraom. Când a așternut pe hârtie această frază, Nietzsche voia deja exact același lucru pe care l-a vrut mai târziu cu al său Zarathustra; dar încă îi lipsea forța de a exprima această voință a sa într-un limbaj propriu. În perioada în care și-a scris cartea despre Schopenhauer, el vede deja în crearea supraomului ideea fundamentală a *culturii și civilizației*.

38

Așadar, Nietzsche vede țelul întregii evoluții umane în dezvoltarea instinctelor personale ale oamenilor individuali. Ceea ce caută să frâneze această dezvoltare îi apare drept păcatul propriu-zis, cel mai mare păcat care poate fi comis împotriva omenirii. Există însă ceva în om care tinde într-un mod cu totul natural să paralizeze dezvoltarea sa liberă. Omul nu se lasă determinat numai de instinctele care acționează în el în fiecare clipă, ci și de tot ceea ce s-a acumulat în *memoria* sa. Omul își aduce aminte de propriile sale trăiri, el caută să-și formeze o conștiință a trăirilor poporului său, ale neamului său ori chiar ale omenirii întregi, prin faptul că studiază istoria. Omul este o ființă *istorică*. Animalele trăiesc în mod anistoric; ele dau curs pornirilor care acționează momentan în interiorul lor. Omul se lasă determinat de trecutul său. Când vrea să întreprindă ceva, el se întreabă: Ce experiență am făcut deja, eu sau un altul, într-o împrejurare asemănătoare? Îmboldul de a săvârși o acțiune poate fi ucis cu totul de amintirea unei trăiri anterioare. Pentru Nietzsche, din observarea acestui fapt ia naștere întrebarea: În ce măsură facultatea de amintire a omului acționează stimulator asupra vieții acestuia și în ce măsură îi dăunează? Amintirea, care caută să cuprindă și lucruri pe care omul nu le-a trăit el însuși, există în om drept simț al istoriei, drept studiu al trecutului. Nietzsche pune întrebarea: În ce măsură simțul istoriei stimulează viața? Și el caută să dea răspunsul la această întrebare în cea de a doua *Considerație neconformă cu epoca: Despre foloasele și prejudiciile pe care istoria le aduce vieții* (1873). Îmboldul de a scrie această lucrare a fost dat de constatarea lui Nietzsche că la contemporanii săi, și anume la erudiți, *simțul istoric* devenise o trăsătură de caracter pregnantă. Nietzsche vedea cum pretutindeni era lăudată adâncirea în trecutul istoric. Se spunea că numai cunoscând trecutul omul este în stare să facă distincție între ceea ce îi

este posibil și ceea ce îi este imposibil: acest strigăt îi pătrundea în urechi. Numai cine știe cum s-a dezvoltat un popor poate aprecia ce este prielnic pentru viitorul lui: acest strigăt îl auzea Nietzsche. Ba nici filosofi nu mai voiau să gândească lucruri noi, ci preferau să studieze gândurile precursorilor lor. Acest simț istoric are un efect paralizant asupra activității creatoare prezente. În cel care la fiecare impuls ce se mișcă în el caută să afle mai întâi unde a dus în trecut un asemenea impuls, forțele paralizează înainte ca el să fi apucat să acționeze. „Imaginați-vă exemplul extrem, un om care nu posedă deloc forța uitării, care e condamnat să vadă pretutindeni o devenire: un asemenea om nu mai crede în propria sa existență, vede totul desfăcându-se în puncte mișcătoare care se revarsă în toate părțile și se pierde în curentul acestei deveniri... Orice acțiune are nevoie de uitare, la fel cum, pentru a trăi, orice organism are nevoie nu numai de lumină, ci și de întuneric. Un om care vrea să simtă numai și numai în mod istoric ar semăna cu cel obligat să renunțe la somn sau cu animalul care trăiește numai din rumegat și iar din rumegat.” (*Historie*, § 1.) Nietzsche este de părere că omul poate suporta numai atâta istorie câtă corespunde cantității de forțe creatoare existente în el. Personalitatea puternică își aduce la îndeplinire intențiile *cu toate că* își amintește trăirile trecutului, ba, poate, tocmai datorită faptului că își amintește aceste trăiri va cunoaște o fortificare a forței sale. În schimb, forțele omului slab sunt stinse de către simțul istoric. Spre a determina gradul, și prin el și limita „la care trecutul trebuie să fie uitat, dacă nu vrem ca el să devină groparul vieții prezente, ar trebui să știm exact cât de mare este *forța plastică a unui om*, a unui popor, a unei culturi, mă refer la *forța de a crește în mod unic în felul tău* din tine însuși, de a remodela și a integra cele trecute și străine”. (*Historie*, § 1.) Nietzsche crede că istoria trebuie cultivată numai în măsura în care acest lucru este necesar pentru sănătatea unui individ, a unui popor sau a unei culturi. Esențialul este pentru el acesta: „să învățăm mai bine să facem istorie în scopul *vieții*”. (*Historie*, § 1.) El îi acordă omului dreptul de a face istorie în așa fel încât aceasta să contribuie cât mai mult posibil la stimularea impulsurilor unui anumit prezent. Din acest punct de vedere, el este un adversar al acelui mod de a face istorie care își caută norocul în „obiectivitatea istorică” și care nu vrea să audă și să povestească decât cum s-au petrecut „cu adevărat” lucrurile în trecut, care caută numai cunoașterea „pură, fără consecințe” sau, mai clar spus, „adevărul din care

nu rezultă nimic". (*Historie*, § 6.) Un asemenea mod de a privi istoria nu poate izvorî decât dintr-o personalitate *slabă*, ale cărei sentimente nu se înalță și coboară asemeni fluxului și refluxului, când vede trecând pe lângă ea curentul evenimentelor. O asemenea personalitate „a devenit pasivul care doar repetă ca un ecou și care prin sunetul lui acționează asupra altor asemenea pasivi: până când, în cele din urmă, întreg aerul unei epoci s-a umplut de asemenea ecouri delicate și înrudite, care zbârnâie unele printre altele". (*Historie*, § 6.) Dar Nietzsche nu crede că o asemenea personalitate slabă poate simți cu adevărat în interiorul ei forțele care au acționat în oamenii trecutului: „Totuși, îmi pare că sunt percepute, așa zice, numai armonicele superioare ale fiecărui ton principal original și istoric: ceea ce e viguros și puternic în original nu mai poate fi ghicit din acordurile de strune sferic-subțiri și ascuțite. În schimb, tonul original trezea de cele mai multe ori fapte, impasuri, spaime, pe când acesta ne adoarme ca pe niște sugari și face din noi niște ființe efeminate și răsfățate, care nu vor decât plăcerea; e ca și cum s-ar transcrie simfonia *Eroica* pentru două flaute și ea ar fi destinată pentru uzul unor consumatori de opium visători." (*Historie*, § 6.) Poate să înțeleagă cu adevărat trecutul numai omul care trăiește și în prezent în mod viguros, care are instincte puternice, prin care poate să ghicească și să înțeleagă și instinctele înaintașilor. Acesta se sinchisește mai puțin de faptele reale, și mai mult de ceea ce poate fi ghicit din ele. „Ar putea fi concepută o istoriografie care să nu conțină nici o picătură din adevărul empiric comun și care să aibă, totuși, în cel mai înalt grad, dreptul de a-și atribui predicatul obiectivității." (*Historie*, § 6.) Maestrul unei asemenea istoriografii ar fi acela care ar căuta pretutindeni în persoanele și evenimentele istorice ceea ce se află în spatele simplelor fapte reale. Dar, pentru a face aceasta, el ar trebui să aibă o bogată experiență de viață proprie, fiindcă instinctele și pornirile pot fi observate în mod direct numai la propria persoană. „*Aveți voie să tălmăciți trecutul numai prin puterea cea mai înaltă a prezentului: numai prin încordarea maximă a însușirilor voastre celor mai nobile veți ghici ce este în evenimentele trecutului mare și demn de a fi știut și păstrat. Cele asemănătoare prin cele asemănătoare! În caz contrar, trageți în jos, la voi, evenimentele trecutului.*" „Întreaga istorie o scrie cel care are experiență și este o natură superioară. Cine n-a trăit câteva lucruri într-un mod mai măreț și mai înalt decât toți, nu va ști

să tălmăcească nici din trecut nimic mare și înalt." (*Historie*, § 6.)

În fața creșterii exagerate a simțului istoric în epoca prezentă, Nietzsche caută să arate „că omul trebuie, înainte de toate, să învețe să trăiască și să folosească istoria numai *în serviciul felului de a trăi pe care l-a învățat*". (*Historie*, § 10.) El vrea, înainte de toate, o „învățătură despre sănătatea vieții", iar istoria trebuie cultivată numai în măsura în care stimulează o asemenea învățătură despre sănătate.

Ce anume, în studiul istoriei, are calitatea de a stimula viața? Această întrebare o pune Nietzsche în a sa *Historie* și se situează astfel deja pe solul pe care-l desemnează în propoziția citată la pagina 9 și următoarele din cartea *Dincolo de bine și de rău*.

39

Împotriva dezvoltării sănătoase a personalității proprii acționează într-un grad deosebit de înalt acea mentalitate care se manifestă în cetăteanul filistin. Un filistin este contrarul unui om care-și găsește mulțumirea în manifestarea liberă a predispozițiilor sale. Filistinul vrea să admită o asemenea manifestare numai în măsura în care acest lucru corespunde unui anumit etalon mediu al înzestrării umane. Cât timp filistinul rămâne în cadrul limitelor sale, nu se poate obiecta nimic împotriva lui. Cine vrea să rămână un om de talie medie, trebuie să rezolve această problemă cu el însuși. Nietzsche a găsit printre contemporanii săi destui care voiau să facă din mentalitatea lor filistină mentalitatea normală a tuturor oamenilor, destui care considerau că filistinismul lor este singura posibilitate de a fi om. El îi numără printre aceștia pe Dav. Friedr. Straub [88], pe esteticianul Theodor Vischer ș.a. Vischer, crede el, și-a expus crezul de filistin pe neocolite într-o cuvântare pe care a ținut-o în amintirea lui Hölderlin. Nietzsche vede exprimat acest crez de filistin în cuvintele: „El [Hölderlin] a fost unul din sufletele neînarmate, el a fost Wertherul Greciei, un îndrăgostit fără speranță; a fost o viață plină de moliciune și de dor, dar în voința lui era de asemenea forță și conținut, și măreție, plinătate și viață în stilul său, care ici și colo chiar ne amintește de Eschil: Numai că spiritul său avea prea puțină duritate; îi lipsea, ca armă, umorul; *el nu putea să suporte ca cineva să nu mai fie barbar, de vreme ce e filistin*". (David Straub, § 2.) Filistinul nu vrea să le refuze chiar cu totul dreptul la existență oamenilor ieșiți din comun; dar el crede așa: aceștia se vor prăpădi în contact cu realitatea, dacă nu vor ști să se împace cu rânduielile pe care

omul mediu le-a creat, în mod corespunzător cu nevoile sale. Aceste rânduieli sunt, trebuie s-o recunoască fiecare, singurul lucru real, rezonabil, în ele trebuie să se încadreze și omul de mare format. Pe baza acestei mentalități filistine și-a scris David Straub cartea *Vechea și noua credință*. Împotriva acestei cărți sau, mai degrabă, împotriva mentalității exprimate în ea, se ridică prima dintre *Considerațiile neconforme cu epoca* ale lui Nietzsche: *David Straub, mărturisitorul și scriitorul* (1873). Impresia pe care i-o fac filistinului cuceririle mai noi ale științelor naturii sunt de așa natură că-l fac să spună: „Perspectiva creștină a unei vieți cerești, nemuritoare, împreună cu celelalte consolări [ale religiei creștine] [\[89\]](#), a dispărut în mod irevocabil”. (*David Straub*, § 4.) Acesta vrea să-și orânduiască viața pe Pământ conform cu reprezentările date de științele naturii, în mod tihnit, adică atât de tihnit și comod cum corespunde firii filistinului. Și acum, filistinul arată cum poți trăi fericit și mulțumit, chiar dacă știi că deasupra stelelor nu domnește nici un spirit superior, ci că forțele rigide, lipsite de sentimente, ale naturii, stăpânesc peste toate procesele din viața lumii. „În cursul ultimilor ani, noi am participat în mod viu la marele război național și la ridicarea statului german și ne simțim înălțați în adâncul cel mai adânc al inimii de această întorsătură, pe cât de neașteptată, pe atât de splendidă, survenită în destinele mult încercatei noastre națiuni. Noi căutăm să contribuim la înțelegerea acestor lucruri prin studii de istorie, care acum sunt făcute accesibile și omului necultivat, cu ajutorul unei serii de lucrări istorice scrise în mod atrăgător și popular; și noi căutăm să ne extindem cunoștințele despre natură, nefiind lipsiți, de asemenea, de mijloace auxiliare accesibile oricui; și, în fine, găsim în scrierile marilor noștri poeți, în executarea lucrărilor compuse de marii noștri muzicieni, un stimulent pentru spirit și pentru inimă, pentru fantezie și pentru umor, care te fac să nu-ți mai dorești nimic. Așa trăim, așa umblăm noi, fericiți.” (*Straub, Vechea și noua credință*, § 88.)

Din aceste cuvinte vorbește evanghelia celei mai banale plăceri de a trăi. Tot ceea ce depășește banalul este considerat nesănătos de către omul filistin. Straub spune în legătură cu *Simfonia a IX-a* de Beethoven că o iubesc numai aceia pentru care „barocul trece drept genial, iar informul drept sublim” (*Vechea și noua credință*, § 109); despre Schopenhauer, mesia filistinismului știe să spună că pentru o filosofie atât de „nesănătoasă și neprielnică cum este cea schopenhaueriană n-

ar trebui să se risipească nici un fel de exegeze, ci, cel mult, cuvinte și glume". (*David Straub*, § 6.) Filistinel numește *sănătos* numai ceea ce corespunde unei culturi mediocre.

Drept comandament moral original, Straub proclamă propoziția: „Orice faptă morală este o autodeterminare a individului în conformitate cu ideea speciei". (*Vechea și noua credință*, § 74.) Nietzsche răspunde la aceasta: „Tradus într-un limbaj lămurit și palpabil, aceasta nu înseamnă decât: trăiește ca om și nu ca maimuță ori ca focă. Din păcate, acest imperativ este cu totul inutilizabil și fără vlagă numai din cauză că în noțiunea de «om» merg alături, în același jug, lucrurile cele mai diferite, de exemplu, patagonezul și magistrul Straub și pentru că nimeni nu va îndrăzni să spună cu aceeași îndreptățire: Trăiește ca patagonez! și: Trăiește ca magistrul Straub!". (*David Straub*, § 7.)

Ceea ce Straub vrea să le pună în față oamenilor este un ideal, și anume un ideal dintre cele mai jalnice. Iar Nietzsche protestează împotriva lui; el protestează din cauză că în interiorul său un instinct viu strigă: Nu trăi ca magistrul Straub, ci trăiește așa cum ți se potrivește ție!

40

De-abia în cartea *Omenesc, mult prea omenesc* (1878) apare Nietzsche liber de influența gândirii schopenhaueriene. El a renunțat să mai caute niște cauze supranaturale pentru evenimentele naturale; el vrea acum să găsească explicații naturale. Acum el privește întreaga viață umană ca pe un fel de proces natural; în om, el vede suprema *creație a naturii*. Trăim, „la urma urmelor, printre oameni și cu noi înșine ca în *natură*, fără laude, reproșuri, concurență, delectându-ne de multe ca în fața unui spectacol de care înainte nu aveam decât a ne teme. Am scăpa de emfază și n-am mai simți împungându-ne mereu gândul că nu suntem doar natură sau mai mult decât natură... mai degrabă, un om de pe care cătușele obișnuite ale vieții au căzut într-o asemenea măsură, încât el trăiește mai departe numai pentru a învăța mereu mai bine că poate renunța la multe lucruri, ba aproape la toate câte au valoare pentru ceilalți oameni, fără invidie și fără neplăcere; lui trebuie să-i fie *suficientă*, drept starea cea mai demnă de a fi dorită, acea planare liberă, fără teamă, pe deasupra oamenilor, datinilor, legilor și modurilor tradiționale de apreciere a lucrurilor". (*Omenesc, mult prea omenesc*, I, § 34.) Nietzsche a renunțat deja la orice credință în idealuri; el nu mai vede în faptele oamenilor decât consecințele unor cauze naturale și în recunoașterea acestor cauze își găsește

mulțumirea. El e de părere că ajungem la o reprezentare nejustă a lucrurilor, dacă vedem la ele numai ceea ce e pus în lumină de către cunoașterea idealistă. Căci atunci ne scapă acea parte a lucrurilor care se află în umbră. Nietzsche nu mai vrea acum să cunoască doar aspectele solare, ci și pe cele de umbră ale lucrurilor. Din această năzuință s-a născut cartea *Drumețul și umbra lui* (1879). Aici el vrea să sesizeze din toate direcțiile fenomenele vieții. A devenit „filosof al realității” în cel mai bun sens al cuvântului.

În *Aurora* (1881), el descrie procesul moral din evoluția omenirii drept proces natural. Deja în această scriere el arată că nu există nici o ordine morală suprapământescă a lumii, nici un fel de legi veșnice ale binelui și răului și că întreaga moralitate s-a născut din pornirile și instinctele naturale care există în om. Și acum devenise liberă calea pentru drumeția originală a lui Nietzsche. Dacă nici o putere extraumană nu-i poate impune omului o datorie care să-l oblige, atunci el are dreptul de a lăsa propria sa activitate creatoare să se desfășoare în mod liber. Acestea este leit-motivul cărții *Știința veselă* (1882). Acum, nici o cătușă nu mai este pusă acestei cunoașteri „libere” a lui Nietzsche. El se simte chemat să creeze valori noi, după ce a recunoscut originea celor vechi și și-a dat seama că ele sunt valori numai umane, nu divine. El îndrăznește acum să respingă ceea ce contrazice instinctele sale și să pună în loc alte lucruri, adecvate instinctelor sale: „Noi, cei noi, anonimi, greu de înțeles, noi, născuții înainte de vreme ai unui viitor încă nedovedit – noi avem nevoie, pentru un scop nou, de un mijloc nou, și anume, de o sănătate nouă, mai viguroasă, mai cu experiență, mai vâjnoasă, mai temerară, mai fără reticențe, decât au fost toate sănătățile de până acum. Cine simte că sufletul lui însetează să fi trăit întregul cuprins al valorilor și lucrurilor care au putut fi dorite până acum și să fi cutreierat cu corabia lui toate țărmurile acestei «Mediterrane» ideale, cine, din aventurile experiențelor celor mai proprii, vrea să știe cum e în inima unui cuceritor și descoperitor al idealului... acela are nevoie în primul și în primul rând de *Un lucru*, de *sănătatea cea mare*... Și acum, după ce am cutreierat atâta vreme pe mări, noi, argonauții idealului, poate mai curajoși decât e înțelept... ne pare ca și cum, drept răsplată, am zări în fața noastră un țărm încă nedescoperit. . . Cum am putea, după asemenea priveliști, și cu o asemenea foame fierbinte în conștiință și în știință, să ne mulțumim cu *omul actual*!” (*Știința veselă*, § 382.)

Din dispoziția caracterizată în frazele anterioare a crescut în sufletul lui Nietzsche imaginea *supraomului* său. Este imaginea opusă omului actual; și este, mai ales, imaginea opusă creștinului. În creștinism, *opunerea* la cultivarea vieții *puternice* a devenit religie. (*Antihrist*, § 5.) Întemeietorul acestei religii ne învață: în fața lui Dumnezeu este de disprețuit ceea ce în fața oamenilor are valoare. Creștinul vrea să găsească realizat în „împărăția lui Dumnezeu” tot ceea ce pe Pământ îi apare imperfect. Creștinismul este religia care ar vrea să-i ia omului orice grijă în ceea ce privește viața pământească; el este religia celor slabi, care lasă cu plăcere să li se pună în față, drept poruncă: „Nu te împotrivi răului și suferă toată înjosirea”, din cauză că ei nu sunt destul de puternici ca să se opună. Creștinul nu are nici un simț pentru personalitatea nobilă, care vrea să-și scoată forța din propria ei realitate. El crede că privirea care vede împărăția oamenilor îi strică forța de a vedea împărăția lui Dumnezeu. Și creștinii mai avansați, care nu mai cred că la sfârșitul zilelor vor învia în forma lor trupească, pentru a fi primiți în rai, ori aruncați în iad, visează despre „providența divină”, despre o ordine „suprasensibilă” a lucrurilor. Și ei sunt de părere că omul trebuie să se ridice deasupra telurilor lui pur pământești și să se integreze unei împărății ideale. Ei cred că viața are un fundal pur spiritual și că ea dobândește valoare numai prin acesta. Creștinismul nu vrea să cultive instinctele pentru sănătate, frumusețe, creștere, pentru ceva reușit, pentru durată, pentru acumularea de forțe, ci ura împotriva spiritului, împotriva mândriei, curajului, nobleței, împotriva încrederii în sine și a libertății spiritului, ura împotriva bucuriilor lumii senzoriale, ura împotriva bucuriei și voioșiei realității în care omul trăiește. (*Antihrist*, § 21.) Creștinismul desemnează cele naturale de-a dreptul „reprobabile”. În Dumnezeu creștin este venerată o ființă transcendentală, adică un *nimic*, este considerată sfântă *voința de nimic*. (*Antihrist*, § 18.) De aceea, Nietzsche combate creștinismul în prima carte a lucrării *Revizuirea tuturor valorilor* [90]. Iar în volumele 2 și 3 el voia să combată, de asemenea, filosofia și morala celor slabi, care se simt bine numai în rolul de dependenți. Deoarece tipul de om pe care Nietzsche vrea să-l vadă cultivat nu acordă o importanță redusă vieții de aici, ci îmbrățișează această viață cu iubire și îi acordă un loc prea înalt pentru a putea să creadă că ea ar trebui trăită numai *o dată*, din această cauză el „arde de dorul veșniciei” (*Zarathustra*, partea a 3-a, „Cele șapte peceti”) și ar dori ca această viață să poată fi trăită de infinit

de multe ori. Nietzsche face din Zarathustra „învățătorul care ne vorbește despre veșnica reîntoarcere”.

„Iată, noi știm... că toate lucrurile se întorc în mod veșnic, și noi înșine cu ele, și că am fost deja de nenumărate ori aici, și toate lucrurile cu noi.” (*Zarathustra*, partea a 3-a, „Convalescentul”).

A avea o anumită părere despre reprezentarea pe care Nietzsche o lega de cuvântul „veșnica reîntoarcere”, așa ceva mi se pare imposibil în prezent. Se vor putea spune lucruri mai exacte în legătură cu aceasta de-abia când vom avea tipărite însemnările lui Nietzsche la părțile neterminate ale lucrării *Voința de putere*, în secțiunea a doua a ediției *Operele complete* [\[91\]](#) ale lui Nietzsche.

FILOSOFIA LUI FRIEDRICH NIETZSCHE CA PROBLEMĂ DE PSIHIOPATOLOGIE*[\[92\]](#)

* Din „Wiener Klinische Rundschau”, an XIV 1900 nr. 30, pp. 598 și urm.

I

Nu am scris considerațiile următoare pentru a înmulți numărul afirmațiilor făcute de adversarii lui Friedrich Nietzsche, ci în intenția de a-mi aduce contribuția la cunoasterea acestui bărbat, de pe o poziție care intră neîndoielnic în discuție, când se pune problema de a aprecia felul său de a gândi ieșit din comun. Cine se adâncește în concepția despre lume a lui Friedrich Nietzsche se va izbi de numeroase probleme care nu pot fi lămurite decât din punctul de vedere al psihiopatologiei. Pe de altă parte, s-ar putea ca tocmai pentru psihiatrie să fie importantă preocuparea față de o personalitate marcantă, care a exercitat o influență nespus de mare asupra civilizației epocii noastre. În plus, această influență poartă o cu totul altă componentă decât influențele exercitate în general de către filosofi asupra discipolilor lor. Fiindcă Nietzsche nu acționează asupra contemporanilor săi prin forța logică a argumentelor sale. Marea răspândire a concepțiilor sale trebuie căutată mai degrabă în aceleași cauze care-i fac pe exaltații și fanaticii tuturor timpurilor să-și joace rolurile în lume [\[Nota 4\]](#).

Ceea ce vreau să ofer aici nu este o explicație completă a stării spirituale a lui Friedrich Nietzsche din punctul de vedere al psihiatriei. O asemenea explicație nu este încă posibilă astăzi, dat fiind faptul că încă nu avem o imagine clinică fidelă și completă a bolii. Tot ceea ce a ajuns până acum la îndemâna publicului larg în legătură cu istoria bolii sale este lacunar și

contradictoriu. Dar este absolut posibil, în prezent, să privim filosofia lui Nietzsche din punctul de vedere al psihopatologiei. Poate că munca propriu-zisă a psihiatrului va începe tocmai acolo unde încetează aceea a psihologului, pe care urmează s-o redăm aici. Dar, pentru elucidarea „problemei Nietzsche”, această muncă este absolut necesară. Numai pe baza unei asemenea simptomatologii psiho-patologice psihiatrul va putea să se achite de sarcina sa.

O însușire care străbate întreaga activitate a lui Nietzsche este absența simțului pentru adevărul obiectiv. Ceea ce caută știința drept adevăr, pentru el n-a existat, de fapt, niciodată. În perioada imediat anterioară declanșării nebuniei totale, această deficiență s-a intensificat până a devenit o adevărată ură împotriva a tot ceea ce se numește fundamentare logică.

„Lucrurile *honnetes* [93], la fel ca și oamenii *honnetes*, nu-și poartă astfel temeiurile în mână. Este necuviincios să-ți arăți toate cele cinci degete. Ceea ce trebuie dovedit mai întâi e mai puțin valoros”, spune el în lucrarea *Amurgul idolilor*, scrisă în 1888, cu puțin timp înainte de a se îmbolnăvi (vol. VIII din ediția *Operele complete* ale lui Nietzsche, p. 71). Din cauză că-i lipsea acest simț al adevărului, el n-a dat niciodată lupta prin care trebuie să treacă atâția dintre cei obligați de evoluția lor să renunțe la părerile care le-au fost inculcate prin educație. Când primește confirmarea religioasă, la 17 ani, el crede cu convingere în Dumnezeu. Ba, peste trei ani, când părăsește gimnaziul din Schulpforta, el încă scrie: „Lui, căruia îi datorez cel mai mult [94], îi aduc pe întâii născuți ai recunoștinței mele; ce altceva pot să-I ofer decât simțirea caldă a inimii mele, care percepe mai viu ca oricând iubirea sa, iubire care mă face să trăiesc acest cel mai frumos ceas al existenței mele? Să mă aibă în paza lui și pe mai departe, Dumnezeu cel care nu te părăsește niciodată!” (E. Forster-Nietzsche: *Viața lui Friedrich Nietzsche*, I, p. 194.) În scurt timp, credinciosul devine un ateu desăvârșit, fără nici o luptă interioară. În amintirile pe care le așterne pe hârtie sub titlul *Ecce homo* (1888), el vorbește despre luptele sale interioare: „Dificultățile religioase, spune el aici, nu le cunosc din proprie experiență...”, „Dumnezeu, nemurirea sufletului [95], transcendentul – tot noțiuni cărora nu le-am acordat nici o atenție și nici timp, nici chiar în copilărie – poate că n-am fost niciodată destul de naiv pentru asta? Nu cunosc deloc ateismul ca rezultat, și cu atât mai puțin ca eveniment; la mine, el se subînțelege ca instinct”. (M. G. Conrad: *Sânge de eretic*, p. 182.) [Nota 5] Este semnificativ pentru constituția spirituală a lui

Nietzsche faptul că el afirmă aici a nu fi acordat nici o atenție în copilărie reprezentărilor religioase amintite. Din biografia pe care a scris-o sora lui știm că din cauza exprimărilor sale religioase colegii de școală îl numeau „micul pastor”. Din toate acestea reiese că Nietzsche a depășit cu mare ușurință convingerile religioase din tinerețe.

Procesul psihologic prin care Nietzsche ajunge la conținutul concepțiilor sale nu este acela prin care trece un om pornit în căutarea adevărului obiectiv. Se poate observa acest lucru deja în felul cum ajunge la ideile fundamentale din prima sa lucrare, *Nașterea tragediei din spiritul muzicii*. Nietzsche presupune că la baza artei antice grecești s-au aflat două impulsuri: cel apolinic și cel dionisiac. Prin impulsul apolinic, omul furnizează o copie frumoasă a lumii, o operă a contemplației liniștite. Prin impulsul dionisiac, omul se transpune într-o stare de *beție extatică*; el nu se limitează la a privi lumea, ci se pătrunde cu puterile veșnice ale existenței și le exprimă *în arta lui* pe acestea. Eposul, creațiile de artă plastică sub formă de imagini sunt creații ale artei apolinice. Opera de artă lirică, opera de artă muzicală izvorăsc din impulsul dionisiac. Omul în dispoziție dionisiacă se pătrunde cu spiritul lumii și face să devină vizibilă ființa acestuia prin propriile sale manifestări. Devine el însuși operă de artă. „Cântând și dansând, omul se manifestă ca membru al unei comunități superioare: EL s-a dezvățat de mers și vorbit și e pe cale de a se înălța, dansând, în aer. Din gesturile sale vorbește starea de vrajă.” (*Nașterea tragediei*, § 1.) Când se află în această stare dionisiacă, omul se uită pe sine însuși, nu se mai simte ca individ, ci ca organ al voinței generale a lumii. În serbările care erau organizate în cinstea zeului Dionysos, Nietzsche vede niște manifestări dionisiace ale spiritului uman. El își imaginează că arta dramatică a grecilor a luat naștere din asemenea ceremonii. A avut loc o unire superioară între elementul dionisiac și cel apolinic. În cea mai veche lucrare dramatică a fost creată o copie apolinică a omului excitat în mod dionisiac.

Nietzsche a ajuns la asemenea reprezentări sub influența filosofiei schopenhaueriene. El a transpus, propriu-zis, într-o formă artistică, cartea *Lumea ca voință și reprezentare*. Lumea reprezentării nu e cea reală; ea e numai o copie subiectivă pe care sufletul nostru o face despre lucruri. Prin contemplare, spune Schopenhauer, omul nu ajunge deloc la ființa proprie a lumii. Aceasta i se dezvăluie de-abia în voința sa. Artă reprezentării este artă apolinică; aceea a voinței este

arta dionisiacă. Nietzsche n-a trebuit să facă decât un pas mic dincolo de Schopenhauer, și a ajuns deja acolo unde se află *Nașterea tragediei*. Schopenhauer însuși a acordat muzicii un loc de excepție printre arte. El numește toate celelalte arte simple copii ale voinței; muzica este numită de el o manifestare nemijlocită a voinței.

Numai că Schopenhauer nu a acționat niciodată asupra lui Nietzsche în așa fel încât să putem spune că acesta a fost adeptul lui. În scrierea *Schopenhauer ca educator*, Nietzsche descrie impresia pe care i-o făcuse teoria filosofului pesimist: „Schopenhauer vorbește cu sine [96] sau, dacă vreți neapărat să vă imaginați un ascultător, imaginați-vă un fiu căruia tatăl său îi dă învățătură. Este o rostire de sine onestă, directă, plină de bunătate în fața unuia care ascultă cu iubire. Asemenea scriitori ne lipsesc. Senzația viguroasă de plăcere a vorbitorului ne învăluie de la primul sunet al glasului său; ne simțim ca și cum am intra într-o pădure seculară, respirăm adânc și dintr-o dată ne simțim iarăși bine. Aici există un aer mereu la fel, care-ți dă putere, așa simțim; aici este o anumită naturalețe și neprezumțiozitate inimitabilă, așa cum o au oamenii care sunt acasă în interiorul lor, și anume într-o casă foarte bogată”. Această impresie *estetică* e decisivă pentru atitudinea pe care Nietzsche o ia față de Schopenhauer. Teoria nu-l interesa deloc. Printre însemnările pe care le-a făcut în aceeași perioadă în care a conceput scrierea cu caracter imnic *Schopenhauer ca educator* o găsim pe aceasta: „Sunt departe de a crede [97] că l-am înțeles corect pe Schopenhauer, am învățat numai, prin Schopenhauer, să mă înțeleg pe mine însumi; acesta e motivul pentru care îi datorez cea mai mare recunoștință. Dar, în general, nu mi se pare atât de important, așa cum se consideră astăzi, să scrutezi opera unui filosof și să scoți la lumină, în înțelesul cel mai strict al cuvântului, ceea ce el ne-a învățat și ce nu; cel puțin, o asemenea cunoaștere nu e potrivită pentru oamenii care caută *filosofia pentru viața lor* și nu o nouă *erudiție pentru memoria lor*, și, la urma urmelor, mi se pare improbabil ca așa ceva să poată fi aflat”. (Nietzsche, *Opere*, vol. X, 1896, pp. 285 și urm.)

Nietzsche își clădește, deci, ideile despre „naștere tragediei” pe fundamentul unei filosofii în legătură cu care lasă deschisă întrebarea dacă a înțeles-o sau nu în mod just. El nu caută o satisfacție logică, ci numai una estetică.

O altă dovadă a faptului că Nietzsche era lipsit de simțul adevărului ne-o oferă atitudinea sa în timp ce redactează cartea *Richard Wagner la Bayreuth*, în 1876. În această

perioadă, el nu a pus pe hârtie doar tot ceea ce avea de spus întru lauda lui Wagner, ci și unele dintre ideile pe care le-a prezentat mai târziu în lucrarea *Cazul Wagner, împotriva lui Wagner*. În cartea *Richard Wagner la Bayreuth*, el a preluat numai ceea ce putea servi la preamărirea lui Richard Wagner și a artei sale; judecățile foarte aspre, eretice, le-a păstrat deocamdată în sertarul mesei sale de scris. Nici un om care posedă simțul adevărului obiectiv nu procedează așa, bineînțeles. Nietzsche nu voia să dea o caracterizare adevărată a lui Wagner, el voia să-i înalțe maestrului un cântec de laudă.

Este extrem de semnificativ felul cum se comportă Nietzsche atunci când, în 1876, în Paul Rée îi iese în cale o personalitate care privea o serie de probleme, mai ales de etică, aflate și în cercul de interese al lui Nietzsche, în spiritul celei mai mari obiectivități științifice. Acest mod de a privi lucrurile a avut asupra lui Nietzsche efectul unei noi revelații [Nota 6]. El admiră acest nou mod de a căuta adevărul, liber de orice romantizări. Domnișoara Malwida von Meysenburg [98], autoarea plină de duh a *Memoriilor unei idealiste*, descrie într-o altă carte, recent apărută, *Amurgul vieții unei idealiste*, atitudinea pe care a avut-o Nietzsche în anul 1876 față de modul de cercetare al lui Rée. Pe atunci, autoarea cărții amintite făcea parte din acel cerc de oameni din Sorrente în sânul căruia Nietzsche și Rée s-au cunoscut mai îndeaproape. „Ce impresie puternică a făcut asupra lui Nietzsche felul său (al lui Rée) de a explica problemele filosofice mi-a devenit clar din câteva convorbiri.” Ea ne comunică un fragment dintr-o asemenea convorbire: „Eroarea tuturor religiilor - a spus Nietzsche [99] - este aceea de a căuta în spatele realității care ne apare o unitate transcendentă, și aceasta este, de asemenea, eroarea filosofiei și a ideii schopenhaueriene despre caracterul unitar al voinței de a trăi. Filosofia este o eroare la fel de imensă ca și religia. Singura valabilă și valoroasă este știința, care pune treptat o piatră lângă alta, pentru a clădi un edificiu sigur”. Aceste cuvinte vorbesc o limbă clară. Nietzsche, care era lipsit el însuși de simțul adevărului obiectiv, îl diviniza de-a dreptul, când îl întâlnea la altcineva. Dar în urma acestui fapt nu face el însuși o cotitură în direcția unei munci desfășurate în spiritul obiectivității științifice. Modalitatea propriului său fel de a crea rămâne cea dinainte. Așadar, nici acum adevărul nu acționează asupra lui prin natura sa logică, el îi face o impresie de plăcere estetică. În cele două volume ale cărții *Omenesc, mult prea omenesc* (1878), el înalță obiectivității

științifice un imn de laudă după altul; dar nu aplică el însuși metoda acestei obiectivități științifice. Ba chiar merge mai departe pe drumul lui, în așa fel încât în 1881 ajunge în punctul în care declară război întregului adevăr.

Căci în această perioadă Nietzsche face o afirmație prin care se situează într-o opoziție conștientă față de concepțiile științelor naturii. Această afirmație este mult discutată lui teorie despre „veșnica reîntoarcere” [100] a tuturor lucrurilor. El a găsit în *Cursul de filosofie* al lui Dühring [101] o expunere menită să aducă dovada că o repetare veșnică a mereu acelorași evenimente ale lumii este incompatibilă cu principiile fundamentale ale mecanicii. Tocmai acest lucru l-a incitat pe Nietzsche să presupună o asemenea repetare periodică, veșnică, a acelorași evenimente. Tot ceea ce se petrece astăzi a existat deja de nenumărate ori și se va repeta de nenumărate ori. Nietzsche spune în această perioadă și ce farmec are pentru el să opună unor adevăruri general recunoscute părerea contrară. „Care este *reacția părerilor?*” [102] Când o părere încetează să mai fie interesantă, căutăm să-i conferim farmec opunându-i părerea contrară. De obicei, însă, părerea contrară ne duce pe căi greșite și face acum noi adepți: între timp, ea a devenit mai interesantă.” (*Opere*, vol. XI, 1897, p. 65.) Și pentru că își dă seama că părerea sa opusă nu se potrivește cu vechile adevăruri ale științelor naturii, el afirmă că aceste adevăruri înseși nu sunt adevăruri, ci erori, pe care oamenii și le-au însușit numai fiindcă ele s-au dovedit a fi utile în viață. Adevărurile fundamentale ale mecanicii și științelor naturii sunt, de fapt, niște erori; acest lucru a vrut să-l expună într-o lucrare al cărei plan l-a făcut în 1881. El a încercat toate acestea numai de dragul ideii despre „veșnica reîntoarcere”. Forța logică stringentă a adevărului urma să fie negată, pentru a se putea proclama o părere opusă, care contrazice esența acestui adevăr.

Treptat, lupta lui Nietzsche unpotriva adevărului a luat proporții și mai mari. În cartea *Dincolo de bine și de rău*, el întreabă, deja în 1885, dacă adevărul, în general, are vreo valoare. „Voința de adevăr [103], care ne va ispiti la niște cutezanțe, acea veracitate despre care toți filosofii au vorbit până acum cu adânc respect, ce fel de întrebări ne-a pus deja în față această voință de adevăr? Ce întrebări bizare, rele, dubioase! Aceasta este deja o poveste lungă - și totuși se pare că de-abia a început... Să presupunem că vrem adevărul: *de ce nu, mai bine, neadevărul?*”

Asemenea întrebări pot să apară, bineînțeles, și la un gânditor absolut logic. Teoria cunoașterii are datoria de a cerceta aceste întrebări. Dar un gânditor adevărat, când apar asemenea întrebări, începe să caute izvoarele cunoașterii umane. Pentru el se ivește o lume de probleme filosofice dintre cele mai subtile. Toate acestea nu se întâmplă în cazul lui Nietzsche. El nu intră în nici un fel de raport logic cu acest întrebări. „Eu încă aștept [\[104\]](#) ca un *medic* filosof, în sensul de excepție al cuvântului – unul care trebuie să se ocupe de problemele sănătății generale a poporului, epocii, rasei, omenirii –, să aibă cândva curajul de a duce la ultima ei consecință bănuiala mea și de a îndrăzni să facă afirmația: Întreaga gândire filosofică de până acum n-a căutat deloc «adevărul», ci altceva, să zicem sănătatea, viitorul, creșterea, puterea, viața...” Așa scria Nietzsche în toamna anului 1886 (în prefața la ediția a 2-a a cărții *Știința veselă*). Vedem că în Nietzsche exista tendința de a simți o opoziție între ceea ce este folositor vieții, sănătate, putere etc., și adevăr. Simțirea naturală va presupune aici o armonie, nu o opoziție. La Nietzsche, întrebarea referitoare la valoarea adevărului nu pare a fi o necesitate care ține de teoria cunoașterii, ci o emanație a absenței simțului pentru adevărul obiectiv, în general. Acest lucru iese în evidență sub o formă grotescă într-o frază conținută tot în prefața amintită: „Iar în ceea ce privește viitorul nostru [\[105\]](#), cu greu vom fi găsiți din nou pe cărările acelor tineri egipteni care vin noaptea la temple și le fac să devină locuri nesigure, îmbrățișează coloane sculptate și vor să dezbrace, să dezgolească, să așeze într-o lumină puternică tot ceea ce, din motive temeinice, este păstrat acoperit. Nu, acest obicei de prost gust, această voință de adevăr, de «adevăr cu orice preț», această nebunie de adolescent în iubirea adevărului ne este nesuferită”. Din această repuslie față de adevăr s-a născut ura lui Nietzsche față de Socrate. Impulsul obiectivității, care trăia în acest spirit, avea pentru el ceva de-a dreptul respingător. În cartea *Amurgul idolilor* (1888), acest sentiment este exprimat în modul cel mai categoric: „După origine, Socrate făcea parte [\[106\]](#) din clasa cea mai de jos a poporului. Socrate era plebeu. Se știe, și o mai putem vedea încă noi înșine, cât era de urât... Socrate a fost o neînțelegere”.

Comparați scepticismul filosofic al altor personalități cu lupta pe care Nietzsche o duce împotriva adevărului. De obicei, la baza acestui scepticism se află tocmai un simț al adevărului foarte pronunțat. Imboldul spre adevăr îi face pe filosofi să

examineze valoarea, izvoarele, limitele adevărului. La Nietzsche, acest imbold nu există. Iar felul cum abordează el problema cunoașterii este doar o consecință a faptului că avea un simț al adevărului deficitar. Nu e greu de înțeles că la o personalitate genială o asemenea deficiență se manifestă altfel decât la una aflată pe o treaptă inferioară. Dar tot atât de adevărat este și faptul că, oricât de mare ar fi distanța dintre Nietzsche și psihopatul de valoare inferioară, căruia îi lipsește în viața cotidiană simțul adevărului, din punct de vedere calitativ avem de-a face, și într-un caz, și în celălalt, cu aceeași particularitate psihologică, învecinată cu patologicul.

II

În lumea de idei a lui Nietzsche se manifesta un *instinct al distrugerii* care l-a făcut să treacă mult dincolo de ceea ce pare explicabil din punct de vedere psihologic drept *spirit critic*. Este semnificativ faptul că cea mai mare parte din ceea ce a scris Nietzsche se prezintă drept rezultat al acestui instinct de distrugere. În *Nașterea tragediei*, întreaga dezvoltare a culturii occidentale, de la Socrate și Euripide până la Schopenhauer și Richard Wagner, e prezentat drept o cale greșită. *Considerațiile neconforme cu epoca*, la care lucra din 1873, au fost începute cu intenția clară „de a cânta întreaga gamă a aversiunilor” [107] sale. Dintre cele douăzeci proiectate, a terminat doar patru. Două dintre ele sunt scrieri de luptă, în care slăbiciunile adversarului atacat sau ale concepției antipatice lui Nietzsche sunt adulmecate cu cea mai mare cruzime, fără ca el să se preocupe câtuși de puțin de relativa îndreptățire a ceea ce combate. Celelalte două sunt, ce-i drept, niște imnuri de laudă la adresa a două personalități; totuși, în anul 1888 (în *Cazul Wagner*), Nietzsche nu numai că a retractat tot ceea ce spusese în 1876 întru preamărirea lui Wagner, ci mai târziu el a prezentat apariția artei wagneriene, pe care inițial o lăudase drept salvare și renaștere a întregii culturi occidentale, drept cel mai mare pericol pentru această cultură. Și despre Schopenhauer el scrie în 1888: „El a interpretat rând pe rând [108] arta, eroismul, geniul, frumosul, voința de adevăr, tragedia ca fenomene ce decurg din «negație» sau ca nevoie de a nega a «voinței» – cea mai mare falsificare psihologică din câte există în istorie, dacă facem abstracție de creștinism. La o privire mai exactă, se vede că el este aici un simplu moștenitor al interpretării creștine, doar că a știut să declare bun într-un sens creștin, adică nihilist, și ceea ce creștinismul respinge, adică marile fenomene de cultură ale omenirii”. Prin urmare, instinctul distructiv al lui

Nietzsche nu se liniștește nici măcar în fața unor fenomene pe care le admira înainte. Și în cele patru cărți apărute între 1878-1882 predomină tendința de a distruge niște orientări recunoscute, în principal, lucruri prezentate de Nietzsche însuși drept ceva pozitiv. Aproape că nu-l interesează să caute adevăruri noi, ci mai mult să le zdruncine pe cele existente. El scrie în 1888, în *Ecce homo*, despre opera de distrugere pe care o începe în 1876, prin *Omenesc, mult prea omenesc*: „O eroare după alta [\[109\]](#) e pusă la gheață cu multă detașare, idealul nu este infirmat - *el îngheață!*. Aici, de exemplu, «geniul»; în colțul următor îngheață «sfântul»; sub un țurture gros îngheață «eroul»; iar la urmă îngheață «credința», așa-numita «convingere», «compătimirea» se răcește și ea într-o măsură considerabilă - aproape pretutindeni se răcește «lucrul în sine.. . », «omenesc, prea omenescul» cu care am pregătit în mine [\[110\]](#) un sfârșit brusc întregii escrocherii superioare pe care o adunasem, «idealism», «sentiment frumos», și altor feminisme de acest fel...". Această furie a distrugerii îl face pe Nietzsche să urmărească victimele asupra cărora cade antipatia lui cu o furie de-a dreptul oarbă. Pentru o idee, pentru o personalitate pe care crede că trebuie să le respingă, el aduce niște judecăți care nu au absolut nici o legătură cu argumentele pe care trebuie să le aducă pentru a-și motiva respingerea. Felul cum urmărește părerile adverse nu e diferit, în ceea ce privește gradul de intensitate, ci numai în ceea ce privește natura sa, de acela cu care certăreții tipici își urmăresc adversarii. Conținutul judecăților pe care Nietzsche le prezintă are prea puțină importanță. În ceea ce privește acest conținut, adeseori îi putem da dreptate. Dar chiar și în cazurile în care, până la un punct, el are neîndoielnic dreptate, va trebui să admitem că drumul pe care ajunge la judecățile sale reprezintă o caricatură din punct de vedere psihologic. Numai farmecul fascinant al formei sale de exprimare, numai modul artistic de tratare a limbajului ne poate înșela, în cazul lui Nietzsche, asupra acestui fapt. Plăcerea intelectuală de a distruge a lui Nietzsche devine însă deosebit de evidentă dacă ne gândim cât de puține idei pozitive este el în stare să opună concepțiilor pe care le atacă. El afirmă despre întreaga cultură de până acum că a realizat un ideal de om greșit; și opune acestui tip de om reprobabil reprezentarea sa despre „supraom". Ca exemplu de supraom, în fața ochilor săi plana figura unui distrugător autentic: Cesare Borgia. A-și reprezenta un asemenea distrugător într-un rol istoric important îi creează o adevărată voluptate

spirituală. „Văd în fața ochilor posibilitatea [\[111\]](#), de o vrajă și splendoare coloristică suprapământescă – îmi pare că ea strălucește în toți fiorii unei frumuseți rafinate, că în ea lucrează o artă atât de divină, atât de drăcesc divină, încât poți căuta degeaba prin multe milenii o a doua posibilitate la fel; văd un spectacol atât de plin de sens, și atât de minunat de paradoxal totodată, încât toate zeitățile Olimpului ar fi avut ocazia să scoată niște hohote de râs nemuritoare – Cesare Borgia ca papă... Oare mă înțelege cineva? Prea bine, aceasta ar fi fost biruința pe care o doresc astăzi – cu aceasta, creștinismul a fost *desființat*." (Nietzsche, *Opere*, vol. VIII, p. 311.) Că la Nietzsche simțul distrugerii îl întrece pe cel constructiv reiese din dispoziția ultimei sale cărți, *Revizuirea tuturor valorilor*. Trei sferturi din ea vor să facă o operă pur negativă. El vrea să ofere o nimicire a creștinismului, sub titlul de *Antihristul*, o nimicire a întregii filosofii de până acum, pe care o numește „mișcare nihilistă”, sub titlul: *Spiritul liber*, și o nimicire a tuturor noțiunilor morale de până acum: *Imoralistul*. El a numit aceste noțiuni morale „forma cea mai periculoasă de ignoranță”. De-abia ultimul capitol anunța ceva pozitiv: „Dionysos, filosofia veșnicei reîntoarceri”. (*Opere*, vol. VIII, 1897, p. III, Anexa.) Dar pentru această parte pozitivă a filosofiei sale, el n-a putut găsi niciodată un conținut demn de a fi luat în seamă.

Nietzsche nu se dă înapoi din fața celor mai rele contradicții, când e vorba să distrugă o direcție de gândire, un fenomen cultural. Când, în 1888, în *Antihrist*, a vrut să prezinte caracterul dăunător al creștinismului, el îl pune în opoziție cu vechile fenomene culturale în următorii termeni: „Întreaga muncă a culturii antice [\[112\]](#) în *zadar*?: nu am nici un cuvânt care să exprime sentimentul meu în legătură cu ceva atât de monstruos... La ce bun grecii? La ce bun romanii? – Toate premisele unei culturi erudite, toate metodele științifice existau deja, marea, incomparabila artă de a citi bine fusese deja stabilită – această premisă la tradiția culturii, la unitatea științei; științele naturii împreună cu matematica și cu mecanica erau pe calea cea mai bună dintre toate –, *simțul faptelor*, ultimul și cel mai valoros dintre toate simțurile, își avea școlile sale, vechea sa tradiție, deja de secole! ... Și ea n-a fost acoperită peste noapte de zgură, printr-un fenomen natural!... Ci a fost pângărită de niște vampiri vicleni, tainici, invizibili, anemici!... Citiți la oricare dintre propagandiștii creștini, la Augustin, de exemplu, ca să înțelegeți, ca să *mirosiți* ce tipi murdari au ajuns astfel în vârf”. (*Opere*, vol.

VIII, p. 308.) Nietzsche a disprețuit arta de a citi până în momentul în care a început s-o apere, pentru a combate creștinismul. Să cităm doar *una* dintre frazele scrise de el în legătură cu această artă: „Pentru mine e cert [113] că a fi scris un singur rând care merită să fie comentat de învățații unor vremuri viitoare egalează meritul celui mai mare critic. În filolog zace o profundă modestie. A corecta texte este o muncă plăcută pentru erudiți, este ca un rebus; dar ea n-ar trebui considerată ceva prea important. Ar fi rău dacă Antichitatea ne-ar vorbi mai puțin clar, pentru că ar sta în cale un milion de cuvinte!”. (*Opere*, vol. X, 1896, p. 341.) Iar despre unirea simțului pentru fapte cu matematica și mecanica, Nietzsche spune în 1882, în *Știința veselă*, următoarele: „Că ar fi îndreptățită numai o interpretare a lumii [114] care admite numărutul, socotitul, cântăritul, văzutul și pipăitul și nimic altceva, acesta este un semn de grosolănie și de naivitate, presupunând că nu e vorba de o boală mintală, de o idioție”. „Vrem oare cu adevărat să lăsăm într-o asemenea măsură ca existența să ne fie coborâtă la nivelul unui exercițiu de calcul făcut de matematicieni care stau toată vremea închiși în odaia lor, transformați în salahori ai calculelor?” (*Opere*, vol. V, pp. 330 și urm.)

III

În mod incontestabil, la Nietzsche poate fi observată o anumită *incoerență* a reprezentărilor. Acolo unde ar fi la locul lor numai asociații de idei logice, la el apar asociații de idei bazate pe caracteristici pur exterioare, accidentale, de exemplu pe sonoritatea asemănătoare a cuvintelor, sau pe niște legături metamorfozate, care, în locul unde e folosită noțiunea, sunt indiferente. Într-un pasaj din *Zarathustra*, acolo unde omul viitorului e opus omului epocii prezente, găsim următoarea deviere de la subiect, pe bază de fantezie: „Faceți asemeni vântului [115], când năvălește din peșterile sale montane: el vrea să danseze după cum fluieră el însuși (expresie germană: *nach seiner eignen Pfeife tanzen* = „a acționa după cum crezi tu însuși că e bine” – n. trad.), mărire tremură și sar sub urmele pașilor lui... Cel ce le dă măgarilor aripi și mulge leoaicele, lăudat fie acest spirit bun, nestrunit, care vine în întâmpinarea oricărui «astăzi» și a oricărui vulg ca un vânt de furtună, care e dușman scaieților și al tuturor frunzelor și buruienilor veștede: lăudat fie acest spirit de furtună bun, liber, care dansează pe mlaștini și mahniri ca pe niște pajști! Care urăște câinii de vânătoare ai plebei și toate creaturile sumbre, nereușite: lăudat fie acest spirit al tuturor

spiritelor libere, furtuna ce râde, care le suflă praf în ochi tuturor celor setoși de negru și de buboaie!" (*Opere*, vol. VI, pp. 429 și urm.) În *Antihrist* întâlnim gândul următor, în care cuvântul „adevăr” îi dă ocazia, într-un mod absolut exterior, să facă o asociație de idei într-un loc important: „Mai trebuie să spun [116] că în întreg Noul Testament apare o *singură* figură pe care trebuie s-o cinstim? Pilat, guvernatorul roman. El nu se lasă convins *să ia în serios* o problemă a evreilor. Un evreu mai mult sau mai puțin – ce importanță are?... Batjocura distinsă a unui roman, în fața căruia se face un abuz neobrăzat de cuvântul «adevăr», a îmbogățit Noul Testament cu singurul cuvânt *care are valoare*... care este critica sa, însăși *nimicirea* sa: «Ce e adevărul!»...". (*Opere*, vol. VIII, pp. 280 și urm.) În categoria asociațiilor de idei incoerente intră, fără îndoială, o frază din cartea *Dincolo de bine și de rău*, unde, la sfârșitul unei dezbateri despre cultura germană, aceasta vrea să fie mai mult decât o simplă figură de stil: „Este înțelept din partea unui popor [117] să se considere profund, neîndemânatic, plin de bunătate, onest, neinteligent, *să admită* a fi considerat astfel: s-ar putea chiar să fie profund! La urma urmelor: trebuie să faci cinste numelui tău – nu degeaba ne numim *das «tiusche» Volk*, poporul amăgirii...". (Joc de cuvinte, bazat pe asemănarea fonetică dintre cuvântul vechi *tiusch* = german și *täuschen* = a amăgi - n. trad.)

Cu cât te familiarizezi mai intim cu modul de a dezvolta gânduri al lui Nietzsche, cu atât mai mult ajungi la convingerea că aici există peste tot devieri de la ceea ce mai poate fi explicat întrucâtva din punct de vedere psihologic. Instinctul de a se izola, de a se închide în fața lumii exterioare, este adânc înrădăcinat în organizarea lui spirituală. În *Ecce homo* el se exprimă într-un mod suficient de semnificativ în privința acestui lucru: „Mie îmi este proprie o excitabilitate cu totul neobișnuită [118] a instinctului pentru curățenie, astfel încât percep sub raport fiziologic – miros prezența, ce spun eu? – ființa cea mai lăuntrică, «măruntăiele» fiecărui suflet. Această excitabilitate a mea are niște antene fiziologice cu care eu pipăi orice taină și o am în mână; marea cantitate de murdărie *ascunsă* aflată în străfundul cel mai adânc al câte unei naturi umane, condiționată, poate, de un sânge rău, dar acoperită de spoiala educației, o sesizez deja aproape la prima atingere. Dacă am observat bine, asemenea naturi insuportabile instinctului meu de curățenie simt și ele prudența scârbei mele: prin aceasta nu devin nicidecum mai bine mirositoare... Asa se face că relațiile mele cu oamenii

sunt o încercare a răbdării deloc ușoară; omenescul meu nu constă în a simți prin empatie cum e omul, ci *a suporta* faptul că îl simt. Omenescul meu este o neîntreruptă învingere de sine. – Dar eu am nevoie de singurătate, vreau să spun, de însănătoșire, am nevoie să mă întorc la mine, am nevoie să respir un aer mai liber, mai ușor, care se joacă... *Scârba* de om, de «gloată» a fost întotdeauna pericolul cel mai mare pentru mine". (M. G. Conrad: *Sânge de eretic*, pp. 183 și urm.) [Nota 7]. Asemenea instincte stau la baza teoriilor sale despre *Dincolo de bine și de rău*, ca și a unei serii întregi de alte gânduri ale sale. El vrea să educe o castă de oameni distinși, care să-și propună țelurile de viață din sfera voinței lor absolut arbitrare. Iar întreaga istorie nu este pentru el decât un mijloc de a crește asemenea naturi de stăpân, care se servesc de întreg restul masei omenirii pentru atingerea scopurilor lor personale. „Este înțeles cu totul greșit animalul de pradă și omul de pradă (de exemplu, Cesare Borgia), este înțeleasă greșit «natura», câtă vreme se mai caută ceva «maladiv» în străfundul acestor monștri și creaturi tropicale, cele mai sănătoase dintre toate, sau chiar un «iad» înăscut, așa cum au făcut până acum aproape toți moralistii", citim în § 197 al cărți *Dincolo de bine și de rău*. Pentru Nietzsche, esențialul unei aristocrații veritabile constă în faptul că ea „acceptă cu bună știință jertfa unui număr uriaș de oameni, care pentru ei trebuie degradați și diminuați până pe treapta de oameni incompleți, de sclavi, de unelte". (§ 258 din *Dincolo de bine și de rău*.) Din același izvor provine și modul învecinat cu meschinăria al lui Nietzsche de a judeca problema socială. După cum crede el, muncitorii trebuie să rămână o turmă, nu e voie ca ei să fie educați în sensul de a se privi drept *scop*. „Instinctele în virtutea cărora [119] un muncitor devine posibil ca stare socială, prin care își devine *lui însuși* posibil, au fost distruse din temelii, prin lipsa de gândire cea mai iresponsabilă. Muncitorului i-a fost dată posibilitatea să devină apt pentru serviciul militar, i s-a dat dreptul de a se coaliza, dreptul politic de a vota; ce să ne mai mirăm că deja astăzi muncitorul își simte existența ca stare de mizerie (exprimat, din punct de vedere moral, ca *nedreptate*). Dar ce se vrea? ca să mai întreb încă o dată. Dacă se vrea un scop, atunci trebuie să se vrea și mijloacele corespunzătoare, dacă se vor sclavi, e prost acela care-i educă să fie stăpâni." (*Opere*, vol. VIII, p. 153.)

În ultima fază a creației sale, el a pus cu totul propria sa persoană în centrul vieții lumii. „Această carte aparține celor

extrem de puțini.^[120] Poate că nici unul dintre ei nu trăiește încă. Vor fi fiind aceia care-l înțeleg pe Zarathustra al meu: cum mi-ar fi îngăduit să mă confund cu aceia pentru care deja astăzi cresc urechi? – De-abia ziua de poimăine îmi aparține. Unii se nasc postum... Condițiile în care sunt înțeles, și atunci sunt înțeles *cu necesitate*, le cunosc prea bine... Urechi noi pentru muzică nouă. Ochi noi pentru lucrurile cele mai depărtate. O conștiință nouă pentru niște adevăruri rămase până acum mute... Prea bine! Aceștia singuri sunt cititorii mei, adevărații mei cititori, cititorii dinainte hotărâți: ce contează *restul*? – Restul e doar omenire. – Omenirii trebuie să-i fii superior prin forță, prin *înălțimea* sufletului – prin dispreț..." (*Opere*, vol. VIII, pp. 213 și urm.) Când, în cele din urmă, Nietzsche se identifică cu Dionysos, aceasta nu mai reprezintă decât o ultimă intensificare a unor asemenea reprezentări.

Nietzsche a putut gândi așa numai din cauză că, în izolarea lui, nu și-a putut face nici o reprezentare prin care să vadă în ce măsură concepțiile sale sunt doar niște nuanțe a ceea ce ajunsese predominant și în rest, în viața spirituală a secolului al XIX-lea. Lui i-a lipsit, de asemenea, orice cunoaștere a legăturii dintre ideile sale și fondul de cunoștințe pe care-l poseda epoca sa. Ceea ce pentru alții rezulta drept consecință a anumitor premise, în sistemul său de idei stă izolat și crește, în condițiile acestei izolări, până la o intensitate care dă întru totul concepțiilor sale preferate caracterul de *reprezentdri obsesive*. Întregul său mod de a înțelege noțiunile morale ca fenomene biologice are acest caracter. După el, noțiunile etice nu sunt decât manifestarea unor procese fiziologice. „Dar ce e moralitatea! ^[121] Un om, un popor, a trecut printr-o schimbare fiziologică, o simte în *sentimentul comun* și și-o explică în limbajul afectelor sale și *după gradul* cunoștințelor sale, fără să-și dea seama că sediul schimbării este în *physis*. E ca și cum cuiva i-ar fi foame și ar fi de părere că o poate astâmpăra cu uzanțe, cu laude și muștrări!" (*Opere*, vol. XII, 1897, p. 35.) Asemenea noțiuni, pe care o concepție despre lume naturalist-științifică le consideră sigure, acționează asupra reprezentărilor obsesive ale lui Nietzsche, și el nu vorbește despre ele cu liniștea celui ce caută cunoașterea, a celui în măsură să aprecieze forța de susținere a ideilor sale, ci cu patima fanaticului și a exaltatului. Ideea selecției celor mai buni în „lupta pentru existență” a oamenilor, această idee cu totul familiară literaturii darwiniste din ultimele decenii, apare la Nietzsche sub forma ideii de „supraom”. Lupta împotriva credinței într-o „lume de dincolo”, pe care Nietzsche o dă atât

de pătimăș în al său *Zarathustra*, este numai o altă formă a luptei pe care o dă știința monistă și materialistă despre natură. Nou este, de fapt, în ideile lui Nietzsche, doar tonul afectiv care se leagă la el de reprezentări. Iar intensitatea tonului său afectiv poate fi înțeleasă numai dacă presupunem că asemenea reprezentări, smulse din contextul lor sistematic, acționează asupra lui ca idei obsesive. Tot numai în acest fel poate fi explicată revenirea frecventă a aceleiași reprezentări, precum și caracterul nemotivat cu care apar adeseori anumite idei. Acest caracter cu totul nemotivat îl putem observa în special la ideea sa despre „veșnica reîntoarcere” a tuturor lucrurilor. Ea reapare mereu, ca o cometă, în lucrările scrise de Nietzsche între 1882-1888. Nicăieri această idee nu apare într-o legătură interioară cu restul contextului. Pentru fundamentarea ei, nu e adus nici un argument. Dar ea e prezentată peste tot drept învățătură aptă să provoace în întreaga cultură și civilizație umană zguduiri cele mai profunde.

Constituția spirituală a lui Nietzsche nu poate fi înțeleasă prin noțiunile psihologiei; trebuie să apelăm la psihopatologie. Cu această afirmație nu vrem să spunem nimic împotriva caracterului genial al creației sale. Și cel mai puțin vrem să decidem prin ea asupra adevărului și erorii conținute în înseși ideile sale. Geniul lui Nietzsche nu are absolut nimic de-a face cu o asemenea cercetare. Genialitatea transpare la el printr-un mediu patologic.

Nu genialitatea lui Friedrich Nietzsche trebuie explicată prin constituția sa bolnavă. Nietzsche a fost un geniu, cu toate că era bolnav. Una e să declari genialitatea însăși drept stare malativă a spiritului -, alta e să înțelegi personalitatea integrală a unui om de geniu ținând seama de aspectul malativ existent în ființa sa. Poți fi un adept al ideilor lui Nietzsche, și totuși să fii de părere că felul cum el găsește aceste idei, cum le leagă între ele, cum le valorifică și susține nu poate fi înțeles decât prin noțiunile psihopatologiei. Poți admira caracterul său mare, frumos, fizionomia sa de gânditor ieșită din comun și să admiți, totuși, că în acest caracter, în această fizionomie intervin factori morbizi. Problema Nietzsche își are interesul ei deosebit tocmai prin faptul că un om de geniu luptă ani de-a rândul cu niște elemente morbide, că el nu e în stare să exprime niște idei mărețe decât într-un context care poate fi explicat cu ajutorul psihopatologiei. Nu trebuie explicat pe această cale geniul însuși, ci numai forma de manifestare a geniului. Medicina, cu mijloacele de care

dispune, va avea să-și aducă o contribuție importantă la explicarea imaginii pe care o oferă spiritul lui Nietzsche. Și, de asemenea, va cădea o rază de lumină asupra psihopatologiei maselor, după ce va fi înțeleasă mai întâi natura spirituală a lui Nietzsche însuși. E clar că nu conținutul concepției lui Nietzsche i-a atras acestuia atâția adepți, că efectul ei are la bază, în multe cazuri, tocmai felul nesănătos în care Nietzsche și-a prezentat ideile. Dacă, de multe ori, gândurile sale n-au fost un mijloc de a înțelege lumea și omul, ci niște descărcări psihice, prin care voia să-și creeze o stare de beție extatică, așa s-a întâmplat și cu mulți dintre adepții săi. Vedeți cum descrie el însuși raportul dintre gândurile adunate în volumul *Știința veselă* și simțirea sa. „*Știința veselă* vrea să însemne [122] saturnaliile unui spirit care a rezistat mult timp, cu răbdare, unei apăsări groaznice, fără a se supune, dar și fără speranță – și care acum e apucat brusc de speranță, de speranța sănătății, de *beția* însănătoșirii. Ce să ne mai mirăm dacă aici ies la lumină multe lucruri neînțelepte și prostesti, multă gingășie care se vrea curajoasă, cheltuită chiar și pentru niște probleme cu înveliș spinos și care nu sunt făcute să fie dezmiardate și ademenite. Această întreagă carte nu e altceva decât o savurare a plăcerii, după o perioadă lungă de privațiuni și de neputințe, jubilația forței ce se întoarce, a credinței trezite din nou...” (*Opere*, vol. V, pp. 131 și urm.) În această carte nu se pune deloc problema de a căuta adevărul, ci aceea de a găsi niște gânduri în care un spirit bolnav poate avea un remediu pentru sine, un mijloc de a se înveseli.

Un spirit care vrea să înțeleagă prin gândurile sale evoluția lumii și a omului are nevoie, pe lângă darul fanteziei, care-l face să aibă aceste gânduri, și de autodisciplină, de simț autocritic, prin care gândurilor li se indică sensul lor, importanța lor, legătura dintre ele. La Nietzsche, această autodisciplină nu există într-o măsură prea mare. La el gândurile năvălesc furtunos, fără a fi ținute de un simț autocritic între anumite limite. Între creativitate și logică nu există, în cazul lui Nietzsche, nici un raport de interacțiune. Intuiției nu-i stă alături o măsură corespunzătoare de luciditate critică.

Pe cât este de îndreptățit să indicăm originea psihopată a anumitor reprezentări religioase și a unor secte religioase, tot pe atât de îndreptățit e să examinăm personalitatea unui om, căutând o asemenea origine care nu poate fi explicată pe baza legilor luate în considerare de psihologie.

PERSONALITATEA LUI FRIEDRICH NIETZSCHE ȘI PSIROPATOLOGIA^{*[123]}

* „Din Wiener Klinische Rundschau, an XIV 1900 nr. 37, pp. 738 și urm.

I

„La fel cum procesele psihice merg în paralel cu excitațiile creierului, și psihologia fiziologică merge în paralel cu fiziologia creierului. Acolo unde aceasta din urmă nu-i oferă încă psihologiei fiziologice o cunoaștere suficientă, aceasta va avea voie, desigur, să cerceteze fenomenele psihice, în mod provizoriu, exclusiv ca atare, dar mereu călăuzită de gândul că și pentru aceste fenomene psihice trebuie dovedită *posibilitatea* unui paralelism cu procesele cerebrale.” Chiar dacă nu subscriem neapărat la această frază a lui Theodor Ziehen ^[124] (comp. cartea sa *Călăuza psihologiei fiziologice*, p. 2), vom fi nevoiți să recunoaștem, totuși, că ea s-a dovedit a fi extraordinar de fertilă pentru metoda psihologiei. Sub influența concepției care este exprimată aici, această știință a ajuns la niște cunoștințe cu adevărat naturalist-științifice. Dar va trebui să ne fie clar, de asemenea, ce lumină importantă proiectează tocmai observarea unor fenomene sufletești *patologice* asupra legăturii dintre fenomenele psihice și procesele fiziologice corespunzătoare. Experimentul patologic a făcut cele mai mari servicii atât psihologiei, cât și fiziologiei. Fenomenele anormale ale vieții sufletești ne ajută să le înțelegem pe cele normale. Dar trebuie să ne pară deosebit de important să urmărim fenomenele anormale până în acele regiuni în care activitatea sufletească se ridică la nivelul celor mai înalte realizări spirituale.

O personalitatea ca cea a lui Nietzsche oferă niște puncte de reper deosebite pentru o asemenea cercetare. Un sâmbure morbid existent în personalitatea lui i-a dat ocazia de a se întoarce de nenumărate ori la baza fiziologică a reprezentărilor sale. El a atins pe rând toată gama, de la dicția poetică și până la culmile cele mai înalte ale abstracțiunii noționale. El se exprimă cu cea mai mare claritate asupra faptului că modul său de reprezentare are legătură cu stările lui corporale. „În anul 1879 eu mi-am dat examenul ^[125] pentru a ocupa catedra de profesor universitar de la Basel, am trăit toată vara ca o umbră în St. Moritz, iar în iarna care a urmat, iarna cea mai fără soare a vieții mele, am trăit ca umbră în Naumburg. Acesta a fost punctul meu cel mai de jos. La 36 de ani am ajuns în punctul cel mai de jos al vitalității mele, încă

mai trăiam, dar fără să văd trei pași înaintea mea. *Drumețul și umbra lui* a luat naștere în această perioadă. Fără nici o îndoială, pe atunci mă pricepeam la umbre... În iarna următoare, prima mea iarnă la Genova, acea îndulcire și spiritualizare care e condiționată de o sărăcire extremă a sângelui și mușchilor, a făcut să apară *Aurora*; luminozitatea și voioșia desăvârșită, chiar exuberanța spiritului, care se oglindește în opera amintită, sunt compatibile la mine nu numai cu slăbiciunea fiziologică cea mai profundă, ci chiar cu un exces al senzației de durere. În mijlocul unor chinuri pe care le aduce cu sine o durere cerebrală neîntreruptă, care a durat trei zile, împreună cu o vomă anevoioasă a mucoaselor, posedam o claritate dialectică *par excellence* și gândeam până la capăt, cu sânge rece, niște lucruri *pentru care în condițiile unei stări mai bune a sănătății nu sunt un destul de bun cățărător, nu sunt destul de rafinat, destul de rece* [Nota 8]. Cititorii mei știu poate în ce măsură consider că dialectica e un simptom de decadentă, de exemplu, în cazul cel mai renumit din toate: în cazul lui Socrate. (Comp. M. G. Conrad, *Sânge de eretic*, p. 186 și Elisabeth Förster-Nietzsche, *Viața lui Friedrich Nietzsche*, II, 1, p. 328.) [Nota 9]

Nietzsche privește de-a binelea schimbările survenite în modul său de a gândi drept rezultat al predispoziției la schimbări ale propriilor lui stări corporale. „Un filosof care a parcurs drumul [126] ce duce prin multe sănătăți și îl parcurge mereu, a trecut prin tot atâtea filosofii: el nu *poate* face altfel decât să-și transpună de fiecare dată starea în forma și depărtarea cea mai spirituală - această artă a transfigurării este filosofia lui.” (*Opere*, vol. V, p. 8.) În amintirile așternute pe hârtie în 1888 și intitulate *Ecce homo*, Nietzsche vorbește despre felul cum din boală a primit impulsul de a dezvolta în interiorul lui o concepție despre lume optimistă: „Căci, luați seama [127], eu am încetat să fiu pesimist în anii vitalității mele celei mai scăzute; instinctul de autorestabilire mi-a interzis să scriu o filosofie a sărăciei și descurajării.” (Elisabeth Förster-Nietzsche, *Viața lui Friedrich Nietzsche*, II, 1, pp. 338 și urm.) [Nota 10]

Caracterul contradictoriu al lumii de idei a lui *Nietzsche* pare de înțeles, privit din această perspectivă. Natura lui fizică se mișca în contradicții. „Fiindcă, presupunând că ești o persoană, ai nevoie și de filosofia persoanei tale, totuși, aici există o deosebire considerabilă. La unul, deficiențele sale sunt acelea care filosofează, la celălalt - bogățiile și forțele sale.” (*Opere*, vol. V, p. 5.) La Nietzsche însuși este, alternativ,

când una, când cealaltă. Cât timp s-a aflat în deplina posesie a forțelor tinereții, el a luat „pesimismul secolului al XIX-lea drept simptom al unei forțe de gândire superioare, al unei plenitudini victorioase a vieții”; el a luat cunoașterea *tragică*, pe care a găsit-o la Schopenhauer, drept „cel mai frumos lux [\[128\]](#) al culturii noastre, drept felul ei de a risipi cel mai scump, mai distins, mai periculos, dar, oricum, pe baza arhibogăției sale, drept luxul ei permis”. El n-a mai putut vedea un asemenea lux permis în cunoașterea tragică, după ce elementul morbid din viața sa a dobândit supremația. De aceea, el își creează în continuare o filosofie a celei mai înalte acceptări posibile a vieții. Acum el avea nevoie de o concepție despre lume a „acceptării de sine”, a preamăririi sinei proprii”, de o morală a stăpânilor; el avea nevoie de filosofia „veșniciei reîntoarceri”. „Am să vin din nou [\[129\]](#), cu acest Soare, cu acest Pământ, cu acest vultur, cu acest șarpe – *nu* spre o viață nouă sau mai bună sau asemănătoare. – Mă întorc mereu la aceeași viață, în aspectele cele mai mari și în cele mai mici.” – „Căci Pământul este o masă a zeilor [\[130\]](#) și el vibrează de forțe creatoare noi și de lucrări ale zeilor: Oh, cum să nu ard de dorul veșniciei și după inelul de nuntă al tuturor inelelor – inelul reîntoarcerii!” (*Zarathustra*, partea a II-a.)

Din păcate, datele nesigure pe care le avem despre strămoșii lui Nietzsche nu ne dau posibilitatea de a face o judecată satisfăcătoare în această privință, pentru a ști cât din specificul spiritual al lui Nietzsche trebuie explicat prin ereditate. Adeseori s-a atras atenția în mod neîndreptățit [\[131\]](#) asupra faptului că tatăl său a murit din cauza unei boli a creierului. Numai că acesta si-a atras boala printr-un accident, după nașterea lui Nietzsche. Totuși, nu pare lipsit de importanță faptul că Nietzsche însuși atrage atenția asupra unui element morbid existent în tatăl lui. „Tatăl meu a murit [\[132\]](#) la 36 de ani: el era delicat, drăguț și morbid, ca o ființă predestinată să fie aici doar în trecere, mai degrabă o amintire plină de bunătate a vieții, decât viața însăși.” (Comp. M. G. Conrad, *Sânge de eretic*, p. 179.)[\[Nota 11\]](#) Când Nietzsche spune că în el trăiește ceva decadent alături de ceva sănătos, se gândește în mod evident el însuși că pe primul îl moștenise de la tatăl său, pe ultimul de la mama sa, care avea o sănătate de fier.

În viața suflătoare a lui Nietzsche întâlnim o serie de trăsături învecinate cu patologicul, care ne amintesc de Heinrich Heine și de Leopardi [\[133\]](#), cei doi poeți care și altfel au multe lucruri comune cu el. Heine era chinuit încă din

tinerețe de melancolii sumbre, el suferea de niște stări asemănătoare cu visul; și el a știut mai târziu să scoată din constituția corporală cea mai jalnică, dintr-o boală ce-i răpea puterile văzând cu ochii, acele idei care nu sunt departe de ideile lui Nietzsche. Ba găsim chiar în Heine un precursor al lui Nietzsche, în ceea ce privește opoziția dintre înțelegerea apolinică sau contemplativă a vieții (comp. *Filosofia lui Heine ca problemă de psihopatologie*) și acceptarea dionisiac-ditirambică a vieții. Și viața spirituală a lui Heine rămâne neexplicabilă din punct de vedere psihologic, dacă nu se ia în considerare sâmburele patologic existent în natura lui, moștenit de la tatăl său, care fusese o personalitatea de tip degenerativ, care se furișa prin viață ca o umbră.

Deosebit de izbitoare sunt asemănările dintre caracterul fiziologic al lui Leopardi și cel al lui Nietzsche. Aceeași sensibilitate deosebită la starea vremii și la anotimpuri, la loc și ambianță se întâlnește la amândoi. Leopardi simțea cele mai mici schimbări ale termometrului și barometrului. El nu putea să creeze decât vara; a umblat mereu prin lume în căutarea unui loc favorabil creației sale. Nietzsche se exprimă în felul următor în legătură cu asemenea particularități ale naturii sale: „Acum, când în urma unor exerciții îndelungate [\[134\]](#) percep în mine însumi, ca la un instrument foarte fin și demn de încredere, toate influențele de origine climatică și meteorologică, și când, deja în cursul unei călătorii scurte, de la Turin la Milano, să zicem, calculez la mine, din punct de vedere fiziologic, în grade, schimbările umidității aerului, mă gândesc cu groază la faptul *înspăimântător* că viața mea, exceptând ultimii zece ani, ani în care am fost la un pas de moarte, s-a desfășurat mereu numai în locuri nerecomandabile, ba chiar de-a dreptul *interzise* pentru mine. Naumburg, Schulpforta, Turingia în general, Bonn, Leipzig, Basel, Veneția – tot atâtea locuri nefericite pentru fiziologia mea...”. Această sensibilitate ieșită din comun are legătură, la Leopardi ca și la Nietzsche, cu disprețul față de sentimentele altruiste. La amândoi, unul dintre punctele în care era necesar un efort de autodepășire a fost acela de a-i suporta pe oameni. Din propriile cuvinte ale lui Nietzsche se poate vedea că teama de impresii prea puternice, de excitații care cereau prea mult de la sensibilitatea lui i-au insuflat neîncrederea în instinctele altruiste. El spune: „Le reproșez celor care compătimesc [\[135\]](#) faptul că prea ușor pierd *rușinea, respectul, delicatețea* față de distanțe”. Și pentru Leopardi era fapt cert acela că foarte greu poți găsi un om suportabil; el întâmpina mizeria cu ironie

și amărăciune, după cum Nietzsche își făcuse o maximă din cuvintele: „Cei slabi și nereușiți [\[136\]](#) trebuie să piară; primul principiu al iubirii noastre de oameni. Și mai trebuie să-i și ajutăm în acest sens”. (*Opere*, vol. VIII, p. 218.) Nietzsche spune despre viață că ea este „în esență acaparare, rănire, copleșire a ceea ce e străin și mai slab, oprimare, duritate, impunerea formelor proprii, integrare și, cel puțin, în cazul cel mai blând, exploatare”. (*Dincolo de bine și de rău*, § 259.) La fel, pentru Leopardi viața este o luptă neîncetată, îngrozitoare, în care unii îi calcă pe ceilalți în picioare, zdrobindu-i.

Cât de mult ating aceste gânduri, la amândoi, patologicul, reiese din felul absolut irațional în care ajung la ele. Ei nu sunt conduși spre ideea luptei pentru existență prin reflecții logice, cum se întâmplă, de exemplu, la Malthus, economistul național, și la filosoful Hobbes, sau prin observații făcute cu grijă, ca la Darwin, ci prin sensibilitatea amintită, intensificată la maximum, care e cauza faptului că orice excitație exterioară e resimțită drept atac dușmănos la care răspund cu sentimente de respingere violente. La Nietzsche, existența acestui fenomen poate fi dovedită în mod absolut clar. El întâlnește ideea luptei pentru existență la Darwin. N-o respinge, dar o interpretează în sensul care corespunde sensibilității sale excesive: „Dar ia să presupunem că această luptă există [\[137\]](#) – și, într-adevăr, o întâlnim adesea; din păcate, ea se încheie invers decât o dorește școala lui Darwin, decât, poate, ne-ar fi îngăduit s-o dorim împreună cu el, și anume, în defavoarea celor puternici, privilegiați, a excepțiilor fericite. Speciile nu cresc în desăvârșire: cei slabi devin mereu stăpâni peste cei puternici – aceasta fiindcă sunt mai numeroși, sunt și mai inteligenți... Darwin a uitat spiritul (ceva tipic englezesc!), cei slabi au mai mult spirit... Cine are tăria, se sustrage spiritului”. (*Opere*, vol. VIII, p. 128.)

Fără îndoială, până la un anumit punct, sensibilitatea intensificată și pornirea de a-și îndrepta observațiile în special asupra propriei persoane se condiționează reciproc. Naturile armonioase și sănătoase sub toate aspectele, cum a fost, de exemplu, Goethe, găsesc chiar ceva suspect în tendința prea pronunțată de autoobservare. Există o opoziție totală între modul de a gândi al lui Nietzsche și concepția lui Goethe: „Dacă luăm importantul cuvânt [\[138\]](#): *cunoaște-te pe tine însuți*, nu trebuie să-l interpretăm în sens ascetic. Prin aceasta nu se înțelege în nici un caz heautognozia ipohondrilor, umoriștilor și heautontimorumenilor noștri moderni, ci acest cuvânt înseamnă, pur și simplu: fii într-o oarecare măsură atent la

tine însuși, ia notă de tine însuși, ca să-ți dai seama cum te raportezi la semenii tăi și la lume. Pentru aceasta nu e nevoie de nici un fel de autochinuire psihologice; orice om destoinic știe și află din proprie experiență ce vrea să însemne; e un sfat bun, care-i oferă oricui în planul vieții practice foloasele cele mai mari... Cum poți să te cunoști pe tine însuși? Niciodată prin cugetare sau autocontemplare, dar, în mod neîndoielnic, prin fapte. Caută să-ți faci datoria și vei ști imediat ce e cu tine". Noi știm că și Goethe poseda o sensibilitate subtilă. Dar el poseda în același timp contraponderea necesară: facultatea pe care a descris-o cel mai nimerit el însuși, referindu-se la alții, într-o convorbire cu Eckermann, la 20 decembrie 1829: „Lucrurile extraordinare" pe care le realizează niște talente excelente „presupun o organizare foarte delicată, pentru ca ea să fie capabilă a avea senzații rare... Numai că o asemenea organizare este în conflict cu lumea și ușor este rănită și tulburată de elemente, așa că cel ce nu unește, ca Voltaire, acea mare sensibilitate cu o tărie extraordinară va fi supus cu ușurință unei permanente stări de boală". Această tărie le lipsește naturilor de felul lui Nietzsche și Leopardi. Ei s-ar pierde cu totul în impresiile lor, în excitațiile exercitate asupra lor, dacă nu s-ar închide în mod artificial față de lumea exterioară, situându-se chiar într-o opoziție dușmănoasă față de aceasta. Comparați efortul de autodepășire pe care trebuie să-l facă Nietzsche când are relații cu oamenii și plăcerea pe care o simte Goethe în cazul unor asemenea relații, pe care o descrie astfel: „Sociabilitatea era în natura mea [139]; motiv pentru care îmi găseam mereu colaboratori când voiam să fac ceva și mă modelam pe mine însumi ca să le fiu colaborator, astfel încât atingeam fericirea de a mă vedea trăind pe mine în ei și pe ei în mine".

II

Un fenomen extrem de izbitor în viața spirituală a lui Nietzsche este *dedublarea* conștiinței de sine, care a existat mereu în el, sub formă *latentă*, dar care uneori iese la iveală în mod clar. Acel „două suflete, ah! locuiesc în al meu piept" [140], la el se învecinează cu patologicul. Nietzsche nu poate să realizeze echilibrul dintre cele „două suflete". Polemicile sale nu pot fi înțelese aproape deloc, dacă nu sunt privite din acest punct de vedere. Cu judecățile sale, el nu-l nimerește aproape niciodată cu adevărat pe adversar. Mai întâi el își făurește în modul cel mai bizar imaginea pe care vrea s-o combată, și luptă apoi împotriva unei fantasmagorii care nu are nici o legătură cu realitatea. Înțelegem acest lucru de-abia dacă

reflectăm la faptul că el nu luptă aproape niciodată împotriva unui dușman exterior, ci împotriva *lui însuși*. Și luptă cel mai vehement dacă înainte s-a situat pe poziția pe care acum *el* o privește drept adversă, sau dacă, cel puțin, acest punct de vedere joacă un rol determinant în viața lui sufletească. Campania îndreptată împotriva lui Wagner este doar o campanie îndreptată împotriva lui însuși. Într-o perioadă în care era aruncat încolo și înapoi între niște cercuri de idei cotradictorii, el s-a atașat pe jumătate involuntar de Wagner. A legat o prietenie personală cu el. Wagner a luat în ochii lui proporții uriașe. Nietzsche îl numește „Jupiter” al său; lângă care respiră din când în când: „O viață fertilă, bogată, zguduitoare [\[141\]](#), cu totul diferită și nemaiauzită printre muritorii de rând! De aceea și stă el aici, solid înrădăcinat prin propria lui forță, cu privirea-i trecând peste tot ceea ce este efemer și neadecvat epocii, în cel mai frumos sens al cuvântului”. (E. Förster-Nietzsche, *Viața lui Friedrich Nietzsche*, I, p. 16.) Nietzsche a dezvoltat de acum înainte în interiorul lui o filosofie despre care și-a putut spune că se suprapune complet cu orientarea artistică și cu concepția despre viață a lui Wagner. El se identifică în întregime cu Wagner. Îl considera primul mare înnoitor al culturii tragice, care în Grecia antică trăise deja începutul ei important, fiind însă reprimată de înțelepciunea rațională bazată pe jocul inteligenței a lui Socrate și prin unilateralitatea lui Platon și cunoscând o revigorare de scurtă durată, o singură dată, în perioada Renașterii. Nietzsche transformă ceea ce crede a fi recunoscut drept misiune a lui Wagner în conținut al propriei sale activități. Dar în *Operele postume* ale lui Nietzsche se poate vedea cum sub influența lui Wagner el își reprimă total cel de-al doilea eu al său. În aceste scrieri întâlnim texte *dinainte* și *din timpul* entuziasmului său pentru Wagner, care se mișcă în direcții de simțire și gândire diametral opuse. Totuși, el își formează despre Wagner o imagine ideală, care nu trăiește în realitate, ci numai în fantezia sa. Și eul lui se confundă total cu această imagine ideală. Mai târziu, în acest eu apar cercurile de reprezentări care constituie exact contrariul modului de a gândi al lui Wagner. El devine acum în adevăratul sens al cuvântului adversarul cel mai vehement al propriei sale lumi de idei. Fiindcă el nu-l combate pe Wagner cel real, ci combate imaginea pe care și-o făcuse înainte despre Wagner. Modul pătimaș de a vorbi, nedreptatea sa pot fi înțelese numai dacă vedem că el devine atât de vehement doar din cauză că vrea să combată ceva care-l ruina pe el

însuși, după cum crede, care-l abătuse propriu-zis de pe drumul lui. Dacă s-ar fi raportat la Wagner în mod obiectiv, ca orice alt contemporan al acestuia, poate că și mai târziu ar fi devenit adversarul lui. Dar el ar fi privit întreaga problemă cu mai multă liniște, cântărind lucrurile mai la rece. El devine, de altfel, conștient de faptul că nu vrea să scape de Wagner, ci doar de propriul său „eu”, așa cum se formase acesta într-o anumită perioadă. El spune: „A-i întoarce spatele lui Wagner [\[142\]](#), acesta a fost destinul meu; și a fost o victorie, să mai pot îndrăgi pe urmă ceva. Poate că nimeni n-a fost mai periculos unit cu wagnereala, nimeni nu s-a apărat de ea cu mai multă duritate, nimeni nu s-a bucurat mai mult când a scăpat de ea. O poveste lungă! Vreți un cuvânt pentru asta? Dacă aș fi moralist, cine știe cum aș numi-o! Poate *autodepășire*. – Ce așteaptă un filosof, în primul și în ultimul rând, de la sine? Să învingă în el însuși timpul, să devină «atemporal». Cu ce trebuie să învingă el, deci, proba sa cea mai dură? Tocmai prin ceea ce este el un copil al epocii sale. Prea bine! Eu sunt la fel de mult ca și Wagner copilul acestei epoci, adică un decadent: numai că eu am înțeles asta, numai că eu i-am opus rezistență!”. (*Opere*, vol. VIII, p. 1.)

El exprimă și mai clar felul cum simțea dualitatea eului său și opoziția brutală dintre lumile de idei existente în conștiința sa în cuvintele următoare: „Cine își atacă epoca [\[143\]](#) nu se poate ataca decât pe sine: ce alta poate vedea, dacă nu pe sine? Așa că *în celălalt nu te poți preamări decât pe tine*.[\[Nota 12\]](#) Autodistrugere, autodivinizare, autodisprețuire – aceasta e judecata, ura, iubirea noastră”. (*Opere*, vol. 11, 1897, p. 92.)

În toamna anului 1888, Nietzsche nu mai poate deloc să-și înțeleagă lucrarea *Richard Wagner la Bayreuth* altfel decât explicându-și că nu l-a avut în vedere nicidecum pe Wagner, ci pe sine însuși. „Un psiholog ar mai putea adăuga [\[144\]](#) că ceea ce am auzit eu în anii tinereții în muzica wagneriană nu avea absolut nimic comun cu Wagner; că atunci când am descris muzica dionisiacă am descris ceea ce auzisem eu – că am simțit instinctiv nevoia de a transpune și transfigura în spiritul cel nou ceea ce purtam în mine. Dovada acestui fapt, *cea mai puternică dintre câte pot să existe*, este scrierea mea *Wagner la Bayreuth*: în toate pasajele decisive este vorba *numai despre mine* [\[Nota 13\]](#) –, se poate pune, fără nici o rezervă, numele meu sau numele «Zarathustra», acolo unde în text apare cuvântul Wagner. Întreaga imagine a artistului *ditirambic* este imaginea poetului *preexistent* lui «Zarathustra», conturat cu o profunzime abisală și fără a

atinge măcar o clipă realitatea wagneriană. Wagner însuși avea o idee despre această situație: el nu se recunoaște în scrierea mea." (E. Förster-Nietzsche, *Viața lui Friedrich Nietzsche*, II, p. 259.)

Aproape întotdeauna, când luptă, Nietzsche luptă împotriva lui însuși. Când, în prima perioadă a activității sale ca scriitor, s-a îndreptat împotriva filologiei, cel împotriva căruia lupta era filologul din el, acest filolog excelent care fusese numit profesor universitar deja înainte să-și fi dat examenul de doctorat. Când, începând cu anul 1876, și-a început lupta împotriva idealurilor, el avea în vedere propriul său idealism. Iar când, spre sfârșitul carierei sale, și-a scris cartea, de o vehemență fără egal, intitulată *Antihrist*, ceea ce-l stârnea nu era decât credința creștină existentă tainic în el însuși. El n-a trebuit să dea în interiorul lui nici o luptă deosebită, pentru a scăpa de creștinism. Dar nici n-a scăpat de acesta decât cu rațiunea, cu o parte a ființei sale; cu inima, cu lumea sentimentelor sale, în viața practică, a rămas fidel reprezentărilor creștine. El s-a manifestat drept adversarul cel mai pătimăș al unei laturi existente în propria sa ființă. „Trebuie să fi văzut pericolul [145] din apropiere, trebuie să-l fi trăit tu însuți, trebuie aproape să te fi distrus din cauza lui, să nu mai înțelegi de nici o glumă – ateismul domnilor noștri naturaliști și fiziologi este în ochii mei o *glumă*, lor le lipsește în aceste lucruri pasiunea, faptul de *a fi suferit* din cauza lor." Cum simțea Nietzsche scindarea din interiorul lui și cât se știa de neputincios să pună în echilibru diferitele puteri ale ființei sale interioare, creând o unitate a conștiinței, o arată finalul unei poezii scrisă în vara anului 1888, deci, cu puțin timp înainte de catastrofă: „Acum – încovoiat între două nimicuri [146], un semn de întrebare, o enigmă obosită – o enigmă pentru *păsări de pradă*... ele te vor «elibera», desigur, ele însetează deja după «eliberarea» ta, fâlfâie deja în jurul tău, enigma lor, în jurul tău, spânzuratule!... O, Zarathustra!... *Autocunoscător!... Autocăldu*". (*Opere*, vol. VIII, p. 424.)

Această nesiguranță în legătură cu el însuși se exprimă și în faptul că, la sfârșitul vieții, Nietzsche își interpretează cu totul altfel evoluția. Unul dintre izvoarele concepției sale despre lume se află în Antichitatea greacă. În scrierile sale putem dovedi pretutindeni ce influență mare au exercitat grecii asupra lui. El nu obosește să sublinieze mereu mălțimea atinsă de cultura greacă. În 1875, el scrie: „Grecii – singurul popor genial [147] din istorie: ei sunt geniali și când învață, ei știu să facă asta cel mai bine și se pricep, când e vorba de lucruri

împrumutate de la alții, să nu se mulțumească doar să le curețe și să le împodobească, așa cum fac romanii. – Geniul îi face tributari pe toți cei dotați pe jumătate: astfel, persii înșiși i-au trimis pe solii lor la oracolele grecești. Cât se deosebesc romanii, cu seriozitatea lor uscată, de grecii cei geniali!" (Opere, vol. X, 1896, p. 352.) Și ce cuvinte frumoase a găsit în 1875 pentru primii filosofi greci: „Fiecare popor se simte rușinat [148], dacă se atrage atenția asupra unei societăți de filosofi atât de minunat idealizate ca aceea a vechilor maeștri greci: Thales, Anaximandru, Heraclit, Partnenide, Anaxagora, Empedocle, Democrit și Socrate. Toți acești bărbați sunt ciopliți cu totul și cu totul din aceeași stâncă. Între gândirea lor și caracterul lor domnește o necesitate riguroasă.. . Așa formează ei împreună ceea ce Schopenhauer numește, în opoziție cu republica erudiților, o republică a oamenilor de geniu: un colos îi strigă celuilalt prin pustiile spații intermediare dintre epoci, și înalta convorbire între spirite se desfășoară mai departe, nestânjenită de agitația gălăgioasă și jinduind după curaj a piticilor ce se târăsc pe sub ei... Chiar primul eveniment trăit de filosofie pe solul Greciei, sancționarea celor șapte înțelepți, este o linie clară și de neuitat pe tabloul lumii elene. Alte popoare au sfinți, grecii au înțelepți... Judecata emisă de acești filosofi asupra vieții spune infinit mai mult decât o judecată modernă, fiindcă ei aveau dinaintea lor viața într-o desăvârșire luxuriantă și pentru că la ei sentimentul gânditorului nu e derutat, ca la noi, în discordia dintre dorința de libertate, frumusețe, măreție a vieții și instinctul adevărului, care întreabă numai: ce valoare are, de fapt, viața?" (Opere, vol. X, 1896, pp. 7 și urm.) Întotdeauna acest înțelept grec i-a stat lui Nietzsche în fața ochilor ca ideal; cu o latură a ființei sale, el a căutat să-i semene; *dar cu cealaltă l-a negat*. În scrierea *Amurgul idolilor* (1888) – Opere, vol. VIII, p.167 – citim, după prezentarea a ceea ce el crede că datorăm romanilor: „Greciilor nu le datorez [149] în nici un fel impresii atât de puternice ca cele primite de la romani; și, ca s-o spun de-a dreptul, ei nu pot să fie pentru noi ce sunt romanii. Nu înveți de la greci – firea lor e prea străină, ea e și prea fluidă; pentru a părea imperativă, «clasică». Cine ar fi învăiat vreodată scrisul de la un grec! Cine l-ar fi învățat fără romani!... Corporalitatea minunat de flexibilă [150], realismul și imoralismul îndrăzneț, care-i e propriu omului elen, a fost un *impas*, nu o natură. El a urmat mai târziu, n-a fost de la bun început. Iar cu serbările și cu artele lor, ei nu voiau altceva decât să se simtă *în vârf*, că se arate *în vârf*; sunt mijloace de a

te autoglorifica, uneori, și de a-ți face frică de tine însuși... Ai aprecia pe greci în felul germanilor, după filosofii lor, folosind în acest scop, de pildă, filistinismul școlilor socratice, pentru a afla ce este, de fapt, elen! Filosofii sunt decadența Antichității grecești...".

Vom avea o claritate deplină asupra unora dintre afirmațiile lui Nietzsche numai atunci când faptului că la baza ideilor sale filosofice se află autoobservația îi vom alătura celălalt fapt, că sinea lui n-a fost una armonioasă în sine, ci una scindată. Această scindare a introdus-o și în felul său de a explica lumea. Observându-se pe sine însuși, Nietzsche a putut spune: „Nu trebuie oare să ne mărturisim [\[151\]](#), noi, artiștii, că în noi există o diferență înspăimântătoare, că gustul nostru și, pe de altă parte, forța noastră creatoare, stau în mod minunat pe propriile lor picioare, rămân pe propriile lor picioare și au o creștere a lor, vreau să spun că au niște grade și tempouri absolut diferite pentru bătrân, tânăr, copt, prea copt, putred? Așa că, de exemplu, un muzician ar putea crea o viață întreagă lucruri care să *contrazică* ceea ce prețuiesc, gustă, preferă *urechea lui de ascultător* răsfățat, inima lui de ascultător răsfățat: – nici măcar n-ar fi neapărat nevoie ca el să știe de existența acestei contradicții!" (*Opere*, vol. V, p. 323.) Aici avem de-a face cu o explicare a naturii de artist, formată în funcție de propria entitate a lui Nietzsche. Ceva asemănător ne întâmpină în toate scrierile sale. În mod neîndoielnic, în unele cazuri se merge prea departe când anumite fenomene ale vieții sufletești sunt puse în legătură cu niște noțiuni patologice; la o personalitate ca Nietzsche se vede că numai o asemenea legătură explică pe deplin concepția sa despre lume. Oricât de util ar fi, din multe puncte de vedere, să rămânem la afirmația lui Dilthey (*Forța imaginației și nebunia*, Leipzig, 1886): „Geniul nu e un fenomen patologic, ci omul sănătos, desăvârșit", ar fi la fel de greșit să negăm orice considerații de felul celor pe care le-am dat aici în legătură cu Nietzsche, din cauză că nu ne putem desprinde de o asemenea *dogmă*.

PERSONALITATEA LUI FRIEDRICH NIETZSCHE*[\[152\]](#)

* „Cuvântare memorială prezentată în cercul „Die Kommendenâ la 13 septembrie 1900.

Ciudad, în mijlocul exaltării generale pentru Nietzsche, care se manifestă în zilele noastre, trebuie să apară ceva care în sentimentele sale nu se simte mai puțin atras decât mulți alții de această personalitate, unică în felul ei, și care e nevoit, totuși, să aibă mereu în fața ochilor contradicția profundă dintre natura acestui spirit, pe de o parte, și ideile și sentimentele celor ce se comportă ca și cum ar fi adepții concepțiilor sale despre lume. Un asemenea om, care se ține deoparte, trebuie să aibă mereu în vedere, înainte de toate, opoziția dintre atitudinea pe care contemporanii au avut-o față de Nietzsche, acum un deceniu, când noaptea nebuniei a coborât peste „luptătorul împotriva epocii sale”, și ceea ce s-a întâmplat când, la 25 august 1900, moartea l-a luat dintre noi. Se pare că s-a întâmplat exact contrarul a ceea ce Nietzsche prezisese în ultimele zile ale activității sale creatoare în legătură cu ecoul pe care-l va avea printre contemporanii săi. Prima parte a cărții [\[153\]](#) prin care intenționa să toarne în formă nouă valorile multor secole de aici înainte, intitulată *Antihrist*, era gata în momentul îmbolnăvirii sate. Ea începe cu următoarele cuvinte: „Această carte le aparține celor extrem de puțini.[\[154\]](#) Poate că nici unul dintre ei nu trăiește încă. Vor fi fiind aceia care-l înțeleg pe Zarathustra al meu: cum mi-ar fi *îngăduit* să mă confund cu aceia pentru care deja astăzi cresc urechi? – De-abia ziua de poimâine îmi aparține. Unii se nasc postum”. La moartea sa a fost ca și cum „ziua de poimâine” ar fi venit deja. Trebuie să trimitem spre acest aparent „poimâine” cuvintele lui Zarathustra: „Spuneți că voi credeți în Zarathustra?[\[155\]](#) Dar ce importanță are Zarathustra? Voi sunteți credincioșii mei: dar ce importanță au toți credincioșii! – Acuma eu vă poruncesc să mă pierdeți pe mine și să vă găsiți pe voi; și de-abia după ce mă veți fi renegat cu toții, am să mă întorc printre voi”. Că Nietzsche, dacă ar mai trăi astăzi în plină prospețime a forței sale creatoare, ar privi cu o plăcere mai mare spre aceia care-l venerază *îndoindu-se* de el, sau spre alții – cine ar putea îndrăzni să decidă asupra acestui lucru? Dar trebuie să ne fie permis să privim tocmai astăzi, peste capetele adoratorilor săi actuali, spre vremea în care el s-a simțit singur și neînțeles în mijlocul vieții spirituale din jurul lui și în sânul căreia trăiau unii care ar fi resimțit blasfemie în presupunerea că sunt „credincioși” lui, deoarece el le apărea drept un spirit în întâmpinarea căruia nu vii cu un „Da” sau un „Nu” răspicat, ci ca un cutremur de pământ în sfera spiritului, care te zgâlțâie să pui niște întrebări la care răspunsurile pripite nu pot să semene decât cu niște fructe

necoapte. Într-un mod mult mai zguduitor decât a făcut-o acum vestea morții sale, au atins în urmă cu ceva mai mult de zece ani „urechile” care le crescuseră adoratorilor de atunci ai lui Nietzsche două vești care s-au succedat la o distanță de timp nu prea mare. Una se referea la un ciclu de conferințe pe care Georg Brandes [\[156\]](#) îl prezentase în anul 1888 la Universitatea din Copenhaga în legătură cu concepția despre lume a lui Nietzsche. Nietzsche a resimțit această recunoaștere drept una de felul celor care trebuia să vină de la acei „câtiva” care „se nasc postum”. El s-a simțit eliberat din singurătatea sa într-un fel care corespundea spiritului său. El nu voia să i se dea *aprecieri de valoare*: voia să fie „descriș”, caracterizat. Curând după această veste a venit cealaltă, care anunța că spiritul smuls astfel din singurătatea sa căzuse victimă soartei groaznice a întunecării spirituale.

Și, în timp ce el nu mai putea să colaboreze, contemporanii săi au avut răgazul să contureze imaginea sa în linii mai clare. Studiindu-i personalitatea, li s-a putut întipări tot mai mult imaginea temporală, de pe fundalul căreia spiritul său se detașează ca o figură de Böcklin. Lumile de idei din sufletul lui au putut fi luminate cu acea lumină pe care stelele spiritului din cea de a doua jumătate a secolului nostru au proiectat-o asupra lui. Și atunci s-a văzut cu deplină claritate în ce privință este el mare, de fapt. Dar s-a văzut, de asemenea, de ce a trebuit să umble atât de singur. Predispoziția ființei sale l-a dus peste mari culmi ale vieții spirituale. El a înaintat ca unul pe care nu-l privește decât esențialul evoluției omenirii. Dar acest esențial îl atingează așa cum pe alți oameni îi ating numai problemele cele mai intime ale sufletului lor. Marile probleme ale culturii, marile nevoi de cunoaștere ale epocii sale au trecut prin sufletul lui atât de direct, atât de intens, cum pe inimile altora apasă numai niște trăiri absolut personale. Multe dintre lucrurile pe care majoritatea contemporanilor săi le-au trăit numai cu capul au devenit pentru el o chestiune personală a propriei inimi.

Cultura și civilizația grecilor, concepția despre lume a lui Schopenhauer, dramele muzicale ale lui Wagner, descoperirile științelor moderne ale naturii au declansat în el sentimente atât de adânci, atât de personale, cum sunt la alții trăirile unei iubiri pasionale puternice. Speranțele și îndoielile, ispitirile și bucuriile legate de cunoaștere prin care a trecut întreaga sa epocă, toate au fost trăite de Nietzsche, în felul său deosebit, pe o culme singuratică. El n-a găsit idei noi, dar a suferit și s-a bucurat de ideile epocii sale într-un fel diferit de acela al

contemporanilor. Lor le era dată sarcina de a naște ideile, în fața lui s-a ridicat întrebarea grea: *Cum se poate trăi cu aceste idei?*

Formația sa făcuse din Nietzsche un filolog. El se cufundase atât de adânc în lumea culturii spirituale grecești, încât profesorul său Ritschl [\[157\]](#) l-a putut recomanda la Universitatea din Basel, care-l chemase să predea acolo pe tânărul erudit, înainte ca acesta să-și fi luat doctoratul, în următorii termeni: Friedrich Nietzsche știe tot ceea ce vrea [\[158\]](#). El a realizat în mod neîndoielnic o muncă excelentă, în sensul a ceea ce se așteaptă de la un filolog. Dar legătura sa cu civilizația și cultura greacă n-a fost numai aceea de filolog. El n-a trăit în vechea Eladă numai cu spiritul: el s-a cufundat total, cu inima sa, în gândirea și simțirea greacă, devenind una cu ea. Reprezentanții culturii grecești n-au rămas pentru el niște obiecte de studiu; ei au devenit prietenii săi personali. În prima perioadă din activitatea desfășurată la Basel, el a elaborat o scriere despre filosofii epocii tragice, până la Socrate, care a fost publicată postum. El nu scrie despre Thales, Heraclit și Parmenide ca un erudit, ci stă de vorbă cu aceste figuri ale trecutului cum ar vorbi cu niște persoane de care inima sa e intim legată. Iubirea pasionată pe care o simte pentru ei îl face să devină un străin în sânul culturii occidentale, care, după cum simte el, de la Socrate încoace o luase pe alte căi decât cele din vremurile vechi. Socrate devine dușmanul lui Nietzsche din cauză că distrusese marea dispoziție fundamentală tragică a înaintașilor săi. Spiritul didactic al lui Socrate tindea spre înțelegerea realității. El voia să atingă împăcarea cu viața prin virtute. Dar, în sensul lui Nietzsche, nimic nu-l poate face pe om să coboare mai mult, decât tendința de a lua viața așa cum este. Viața nu ne poate împăca cu ea însuși. Omul poate suporta această viață numai dacă se străduiește să creeze ceva mai presus de ea. Acest lucru l-au înțeles grecii presocratici. Nietzsche credea că vede exprimată dispoziția fundamentală a sufletului lor în cuvintele pe care, conform legendei, înțeleptul Silen, însoțitorul lui Dionysos, le-a dat ca răspuns la întrebarea: Ce este cel mai bun pentru om? „Biet neam de o zi [\[159\]](#), copii ai întâmplării și ai trudei, de ce mă silești să-ți spun ceea ce nu e cel mai prielnic pentru tine să auzi? Cel mai bun lucru este pentru tine cu totul de neatins: să nu te fi născut, să nu *fii*, să fii *nimic*. Al doilea lucru mai bun pentru tine este însă să mori neîntârziat.” Vechea artă și înțelepciune a grecilor căuta o consolare în raport cu viața cea aspră. Dar slujitorii lui Dionysos nu voiau

să aparțină *acestei* comunități de viață, ci uneia mai înalte. Acest lucru se exprima, în ochii lui Nietzsche, în cultul lor. „Cântând și dansând [160], omul se manifestă ca membru al unei comunități superioare; el s-a despărțit de mers și de vorbit și e pe cale de a se înălța, dansând, în aer." Există pentru om două căi prin care să depășească existența; el poate să uite de existență, lăsându-se în voia unei beatitudini vrăjite, ca într-o stare de răpire și, „cântând și dansând", să se simtă una cu Sufletul Universal; ori poate să-și caute mulțumirea într-o imagine ideală a realității, de felul unui vis care fuge ușor pe deasupra existenței. Nietzsche caracterizează aceste două căi drept dispoziție dionisiacă și dispoziție apolinică. Dar cultura mai nouă, de la Socrate încoace, a căutat împăcarea cu existența, înjosind astfel valoarea omului. Nu e de mirare că, având asemenea sentimente, Nietzsche s-a simțit singur în sânul acestei culturi mai noi.

S-a părut că două personalități îl vor salva de la singurătatea lui. Concepția lui Schopenhauer despre lipsa de valoare a existenței și Richard Wagner i-au ieșit în întâmpinare pe drumul vieții. Felul cum s-a raportat la fiecare din ei pune într-o lumină puternică natura spiritului său. Față de Schopenhauer a simțit o dăruire cum nu se poate concepe alta mai caldă. Și totuși, *teoria* acestuia a rămas aproape fără importanță pentru el. Înțeleptul de la Frankfurt a avut nenumărați adepți, care-și însușeau pe bază de credință afirmațiile sale. Fără îndoială, Nietzsche nu s-a numărat niciodată printre acești credincioși. În aceeași perioadă în care și-a trâmbițat în lume imnul „Schopenhauer ca educator", și-a notat în taină rezervele grave pe care le avea față de concepția acestui filosof. El nu și-a înălțat privirile spre Schopenhauer ca spre un învățător; l-a iubit ca pe un tată. A simțit caracterul eroic al ideilor sale și acolo unde nu era de acord cu ele. Legătura lui cu Schopenhauer a fost prea intimă pentru a avea nevoie de credința exterioară în el, de o mărturisire de credință față de el. El și-a *iubit* „educatorul" în așa fel încât i-a atribuit propriile sale gânduri, pentru a le putea admira apoi la un altul. El nu voia să fie în concordanță cu ideile unei alte personalități, ci voia să trăiască în relații de prietenie cu un alt om. - Aceeași voință l-a atras și spre Richard Wagner. Ce fuseseră oare toate acele figuri ale Antichității grecești presocratice, cu care voise să aibă relații de prietenie? Totuși, ele nu fuseseră decât niște umbre ale unui trecut îndepărtat. Iar Nietzsche ducea dorul vieții, al prieteniei directe cu niște personalități tragice. Cu toată viața pe care fantezia sa

căutase să o insuflă culturii grecești, aceasta rămăsese pentru el ceva mort și abstract. Eroii spiritului grec au rămas în el ca un *dor*, iar o *împlinire* era acum Richard Wagner, care părea să reînvie în personalitatea sa, în arta sa, în concepția sa despre vechea lume greacă. Nietzsche a trăit zile dintre cele mai minunate când îi era îngăduit să vină de la Basel, ca să-l viziteze pe Wagner și pe soția sa, la moșia lor din Tribschen [\[161\]](#). Ceea ce filologul căutase în spirit, aer grecesc de respirat, credea că găsește aici în realitate. El a avut ocazia de a-și crea o relație *personală* cu o lume pe care înainte o căutase în reprezentare. El a putut *trăi în mod intim* ceea ce de obicei își putuse proiecta în fața ochilor doar sub formă de gânduri. El simțea atmosfera idilică de la Tribschen ca și cum ar fi fost patria sa. Sunt semnificative cuvintele cu care el circumscrie acest sentiment al său față de Wagner: „O viață fertilă, bogată, zguduitoare, cu totul diferită și nemaiauzită printre muritorii de rând! De aceea și stă el aici, solid înrădăcinat prin propria lui forță, cu privirea-i trecând peste tot ceea ce este efemer și neadecvat epocii, în cel mai frumos sens al cuvântului”.

Lui Nietzsche i se părea că în personalitatea lui Richard Wagner îi apar lumile superioare care i-ar fi putut face viața atât de suportabilă cum își imaginase el acest lucru, în sensul concepției despre lume a vechilor greci. Dar n-a săvârșit el oare prin aceasta cea mai mare eroare tocmai în sensul *său*? Căci el căutase în *viață* ceea ce, conform premiselor sale, viața nu-i putea oferi niciodată. El voia să treacă *dincolo* de viață; și el năpustit cu întreaga sa forță în viața pe care o ducea Wagner. Este de înțeles atunci cum se face că trăirea sa cea mai puternică trebuia să devină, totodată, dezamăgirea sa cea mai amară. Pentru a putea găsi în Wagner ceea ce căuta, el a trebuit să mărească mai întâi în imaginația sa personalitatea reală a lui Wagner, până la dimensiunile unei imagini ideale. Nietzsche a făcut din Wagner ceea ce acesta n-a putut fi niciodată. El nu l-a văzut și nu l-a venerat pe Wagner cel real, ci a venerat imaginea creată de el însuși, care depășea cu mult realitatea. Iar în momentul în care Wagner realizase ceea ce dorise, când el a ajuns la ținta sa, atunci Nietzsche a simțit dizarmonia dintre Wagner *al său* și Wagner cel real. Dar interpretează în mod just din punct de vedere psihologic această îndepărtare de Wagner numai cel care spune: Nietzsche nu s-a dezis de adevăratul Wagner, fiindcă el nu fusese niciodată adeptul acestuia; ci doar a devenit conștient de iluzia sa. Ceea ce căutase în Wagner n-ar fi putut găsi

niciodată în acesta. Fiindcă ceea ce el căuta nu avea nimic comun cu Wagner, ci trebuia desprins de orice realitate, ca lume superioară. Mai târziu, Nietzsche a caracterizat el însuși necesitatea așa-zisei sale deziceri de Wagner. El spune că ceea ce auzise „în anii tinereții în muzica wagneriană nu avea absolut nimic comun cu Wagner!” „Că, atunci când am descris muzica dionisiacă, am descris ceea ce auzisem *eu*, că am simțit instinctiv nevoia de a transpune și transfigura în spiritul cel nou tot ceea ce purtam în mine însumi. Dovada acestui fapt, cea mai puternică din câte pot să existe, este lucrarea mea Wagner la Bayreuth: în toate pasajele decisive este vorba numai despre mine, se poate pune, fără nici o rezervă, numele meu sau numele «Zarathustra», acolo unde în text apare cuvântul Wagner. Întreaga imagine a artistului ditirambic este imaginea poetului preexistent lui «Zarathustra», conturat cu o profunzime abisală și *fără a atinge măcar o clipă realitatea wagneriană*.[\[Nota 14\]](#) Wagner însuși avea o idee despre această situație: el nu se recunoaște în scrierea mea.”

În *Zarathustra* Nietzsche a descris, desprinsă de orice realitate, lumea pe care zadarnic o căutase la Wagner. El și-a transpus idealul din *Zarathustra* într-un alt raport față de realitate decât făcuse cu idealurile sale anterioare. Căci cu refuzul direct al existenței avusese niște experiențe rele. Treptat, ideea că, totuși, nedreptățise această existență și că de aceea ea se răzbunase acum pe el a devenit predominantă în viața lui sufletească. Dezamăgirea pe care i-o provocase idealul *său* l-a împins spre o dispoziție de dușmănie față de orice idealism. Lucrurile scrise după dezicerea de Wagner devin niște acuzații împotriva idealurilor în general. „O eroare după alta [\[162\]](#) este pusă cu detașare la gheață, idealul nu este infirmat - el *îngheață*.” Așa vorbește Nietzsche în 1888 despre scopul lucrării *Omenesc, mult prea omenesc*, apărută în 1875. Nietzsche caută mai întâi să se refugieze în realitate. El se cufundă în științele moderne ale naturii, pentru a găsi prin ele o călăuză veritabilă spre realitate. Toate lumile transcendente, care-l îndepărtează pe om de această realitate, devin de acum înainte pentru el niște lumi dosnice, demne de repulsie, produse de imaginația fantasmagorică a unor oameni slabi, care nu au suficientă forță pentru a-și scoate mulțumirea din existența imediată, plină de prospețime. Științele moderne ale naturii l-au așezat pe om la capătul unei evoluții pur naturale. Tot ceea ce este situat sub acesta a dobândit un sens superior prin faptul că l-a creat din sânul său pe om. Omul nu trebuie să renege acum acest sens al său și să

vrea să facă din sine o copie a lumii transcendentele. Omul trebuie să înțeleagă că el nu este sensul unei puteri suprapământeste, ci „sensul Pământului”. Dacă vrea să caute o realitate aflată *dincolo* de cea existentă, nu trebuie s-o caute dușmănind-o pe aceasta din urmă. Nietzsche caută tot în realitatea însăși și germenul celui ceva superior care trebuie să facă suportabilă existența. Omul nu trebuie să caute să devină la fel cu o ființă dumnezeiască; el trebuie să nască din realitatea sa un mod superior de a exista. Însăși această realitate îl duce dincolo de ea; omului îi stă în putere să devină supraom. Evoluție a existat întotdeauna. Evoluția trebuie să-l impulsioneze și pe om. Legile evoluției sunt mai mari, mai cuprinzătoare decât tot ceea ce a evoluat deja. Nu trebuie să privim doar spre ceea ce există deja; trebuie să ne întoarcem la forțele originare care au produs realitatea. O concepție despre lumea veche a căutat să afle cum au intrat în lume „binele și răul”. Ea credea că trebuie să caute în spatele existenței, pentru a descoperi „în ceea ce e veșnic”, temeiurile „binelui și răului”. Dar o dată cu „veșnicul” și cu transcendentul, Nietzsche a trebuit să respingă, de asemenea, valabilitatea „veșnică” a „binelui și răului”. Omul a apărut în virtutea unor legi naturale; și o dată cu el au apărut „binele și răul”. „Binele și răul” sunt creații ale omului. Și mai profund decât ceea ce a fost creat este cel care le-a creat. „Omul” e situat „dincolo de bine și de rău”. El a făcut ca un lucru să fie bun, altul să fie rău. Lui nu îi este îngăduit să se lase încătușat de „binele și răul” său anterior. El poate pași mai departe pe acea cale a evoluției pe care a mers și până acum. Din vierme el a devenit om; și din om el poate deveni supraom. El poate să creeze un nou bine și un nou rău. El are voie să „revalorizeze” toate valorile. Nietzsche a fost smuls de înnegurarea spirituală din munca sa de „revalorizare a tuturor valorilor”. Dezvoltarea viermelui până pe treapta de om, aceasta a fost reprezentarea pe care și-a luat-o din științele moderne ale naturii. N-a devenit el însuși om de știință, ci a preluat ideea de evoluție de la alții. Pentru aceștia, ea era o problemă a intelectului. Pentru Nietzsche, ea a devenit o problemă a inimii. Ceilalți au dus lupta spirituală împotriva vechilor prejudecăți. Nietzsche și-a pus întrebarea: Cum pot trăi *eu* cu ideea cea nouă? Lupta *lui* s-a dat în întregime în propriul său suflet. El avea nevoie de ideea de evoluție până pe treapta de supraom, ca să-l suporte pe om. Așa că inima lui senzitivă a fost nevoită, pe o culme singuratică, să depășească pentru sine acele cunoștințe despre natură pe care și le însușise. În ultima perioadă a creației sale,

Nietzsche caută să găsească în realitatea însăși ceea ce înainte credea că va găsi în iluzie, într-o regiune ideală. Viața dobândește o misiune care își are rădăcinile solid înfipte în viață și totuși duce dincolo de această viață. Omul nu poate să rămână în existența imediată, în viața reală; nici chiar în aceea pătrunsă de lumina științelor naturii. Și în contact cu această viață, el trebuie să *sufere*. Aceasta a rămas părerea lui Nietzsche. Și „supraomul” este un mijloc de a *suporta* existența. Toate acestea ne arată că Nietzsche s-a născut pentru a „suferi din cauza existenței”. Geniul său a constatat în faptul că a căutat motive de consolare. Lupta în jurul concepțiilor despre lume a produs adeseori martiri. Nietzsche nu a creat concepții noi despre lume. Lumea își va da seama din ce în ce mai mult că geniul său nu constă în faptul de a fi creat idei noi. Dar el a suferit adânc din cauza ideilor lumii din jur. El a găsit pentru aceste suferințe sunetele răpitoare din *Zarathustra*. El a devenit *poetul* noii concepții despre lume; imnurile înălțate de el „supraomului” sunt răspunsul personal, răspunsul *poetic*, la întrebările și cunoștințele științelor moderne ale naturii. Toate ideile pe care le-a produs secolul al XIX-lea ar exista și fără Nietzsche. El nu va fi pentru viitorime un filosof original, nici un profet și nici întemeietorul unei religii; dar va fi pentru ea un martir al cunoașterii, care a găsit în poezie cuvinte potrivite pentru a spune ce a suferit.
